V E R B U M   C A R O

VOLUME VIII (Nos 29-32) Décembre 1954

A NOS FIDÈLES LECTEURS

C'est la dernière fois — nous l'espérons — que le soussigné doit implorer la bienveillance des abonnés de *Verbum caro* pour le retard des parutions. Qu'on veuille bien y songer : il lui a fallu prendre congé définitivement de l'Eglise française de Bâle, déménager, emménager, préparer des cours de théologie, trouver le nouveau style de vie réclamé par son nouveau ministère dans l'Eglise.

Le nouveau campement est dressé et, sans présomption, dans la mesure où l'on peut rien promettre ici-bas, il nous est possible de solliciter une fois de plus la confiance de nos lecteurs. Notre intention arrêtée est de développer les quelques vues théologiques et ecclésiologiques que nous n'avons encore pu indiquer que trop sommairement depuis la fondation de *Verbum caro.*

Il s'agit tout d'abord d'affirmer *l'actualité de Jésus-Christ,* et ceci d'une manière qui ne soit pas uniquement verbale. Si, à n'en pas douter, le protestantisme passe actuellement par une crise, n'est-ce pas parce que l'affirmation de l'Incarnation est elle-même désincarnée ?

Il s'agit ensuite d'affirmer *l'actualité de la Réforme,* et ceci d'une manière qui, elle aussi, ne soit pas uniquement verbale. La confusion qui règne ne provient-elle pas pour une bonne part de ce que, sous les drapeaux de la Réforme, marchent les bataillons de l'illuminisme ?

Et il s'agit enfin de rechercher *une théologie du schisme* qui garde l'inévitable effort œcuménique des facilités de la complaisance mais aussi des facilités du durcissement.

Nous avons parlé de crise, de confusion, de complaisance, de durcissement. Mais nous le faisons sans complexes. Nous ne pensons pas que le secteur réformé de l'Eglise se porte plus mal que les autres. Simplement, sa vocation, sa misère et sa gloire sont peut-être de pâtir plus visiblement des déficits de toute l'Eglise.

Tous ceux qui veulent nous aider à avancer dans cette triple direction continueront à nous soutenir, nonobstant tous les retards, dans la parution et dans la pensée, qui ont pu exercer leur patience jusqu'ici.

J.-L. L.

Le présent cahier double est le premier de 1954. Le second, double également, paraîtra au début de 1955. Il a paru préférable d'avouer le retard plutôt que de décaler les volumes par rapport aux années. Il sera rendu compte ultérieurement des ouvrages reçus.

LE SACREMENT DU SILENCE

Le texte qu'on va lire — et qui nous a été aimablement communiqué par M. Roland de Pury — a pour auteur Madame A. N. Fuchs-Lequeux. Madame Fuchs appartient à l'Eglise d'Orient. Il ne sera donc pas surprenant que sa méditation contraste avec l'étude de M. Grin. Peut-être y a-t-il lieu de rappeler à cette occasion que, si nous sommes une revue réformée (et souvent luthérienne), nous n'entendons pas rester insensibles aux questions et aux appels que constitue (plus encore parfois que leur théologie) la spiritualité des autres confessions chrétiennes.

Signalons que Madame Fuchs a déjà publié Le livre des prières d'espérance *(poèmes religieux, Je Sers, Paris 1945) et* Elégies à l'étranger *(poèmes profanes, J. Haumont, Paris 1947).* (Réd.)

Préface

C'est un lieu commun de dire que la vie est un mystère, une chose inexplicable et finalement dénuée de sens, puisque finalement résolue en mort ! La mort nous apparaît comme un mystère plus grand encore. A la rigueur nous admettons la vie, par l'habitude même, somme toute, animale, qui nous maintient en vie. Mais devant la mort, devant le fait incompréhensible que la vie cesse, nous ne pouvons guère, humainement, que nous révolter, nous effrayer, ou au mieux, nous étonner, et par cette attitude négative, nous perdons tout le bénéfice de la mort.

Car si la vie a pour nous une valeur quasi absolue, qu'elle soit bonne ou mauvaise, il nous semble que la mort est vide de contenu.

Nous voudrions montrer comment la mort, ce suprême : Pourquoi ? des hommes est en effet « quelque chose pour », a un but, fait partie non pas tant d'un monde énigmatique, inhumain que d'un monde mystique et ami des hommes.

Nous voudrions montrer ensuite la façon dont le Christ a assumé, puis vaincu la mort; décisive est pour l'homme la propre façon dont il assumera sa propre mort en se conformant à celle du Christ.

Enfin, nous voudrions insister sur le côté lumineux de la mort et réveiller dans les cœurs la vertu d'espérance, qui est toujours, de sa forme la plus grossière à la forme la plus riche, espérance de l'éternité et de la plénitude de vie.

Ainsi la mort nous apparaîtra, non plus comme le « roi des épouvantements », mais comme l'ange de Dieu qu'il nous faut apprendre à discerner sous son aspect terrestre.

La rose d'automne

La mort termine l'existence terrestre de l'homme. Elle en est l'accomplissement : l'homme qui est mort a rempli la mesure de durée de sa vie. Dans ce sens, il n'y a pas de mort prématurée ou au contraire, qui « tarde ».

La mort arrive au moment où Dieu l'a voulu; mais comme son heure est imprévisible, cela nous laisse un sentiment de terreur. Aurai-je le temps de finir telle ou telle œuvre qui me tient à cœur ? Verrai-je tel événement avant de mourir ? Pourrai-je encore aller là ou là ? Mais cette imprévisibilité de l'heure de la mort nous donne en même temps un sentiment d'allégresse. Car ce qui, autrement, serait poids et souci constant, nous offre l'occasion d'exercer notre confiance envers Dieu.

De même qu'une épouse attend patiemment la décision d'amour de l'époux, décision dont elle est sûre, de même l'homme ignorant de l'instant de la mort, mais la sachant inéluctable, peut vraiment « faire quelque chose » en attendant. Il y a là de quoi stimuler l'activité, et non pas de quoi la paralyser. Dieu, du reste, qui sait toutes choses, envoie la mort nous chercher quand le but qu'Il se fixait de notre vie sur terre est atteint à ses yeux.

Cependant, nous sentons que la mort est contraire à l'instinct vital, nous voyons que sa plénitude n'est qu'apparente. La vie est trop grande pour être limitée et coupée définitivement. Il nous semble à nous, n'avoir jamais rempli tout à fait notre mesure. Et de tout notre être, nous souhaitons vivre un jour de plus. Si donc la mort intervient — oui, véritablement, vient se placer entre la vie éternelle et nous — il faut à cela une raison profonde, d'ordre spirituel, une raison « pour le bien de nos âmes » que de nous-mêmes nous ne saurions penser ou réaliser.

A

La mort est le salaire du péché

Pour celui qui croit à la Révélation biblique, le péché des origines (la désobéissance d'Adam envers Dieu) a entraîné un châtiment, une malédiction : la mort. Cette capacité de pécher, ces péchés effectifs (meurtre de Caïn... camps de déportation... mensonge et orgueil) se sont transmis d'homme à homme jusqu'à nous. Et nous encourrons à notre tour le suprême châtiment, qui est la mort.

Il faut savoir discerner dans la mort qu'elle est en premier lieu notre punition; que la race humaine ne mérite que cela pour sa longue suite de crimes et de défaillances envers l'amour fraternel. Il faut reconnaître la mort comme un mal concourant au bien, parce qu'enfin elle enlève d'entre les vivants, non seulement tel tyran ou tel de nos ennemis, mais nous-mêmes, qui avons péché « contre le ciel et contre notre prochain ». Il est bon de penser que la souffrance que nous causons aux autres, autant que celle que nous subissons d'eux, ont une cessation.

Il faut accepter pleinement que mourir soit le prix de notre vie de pécheur. Nous espérons une récompense pour nos vertus ? Mais ne pouvons-nous songer à la multitude de nos manquements ? Nous tendons la main pour recevoir une couronne, car nous n'avons été ni assassins, ni sadiques, ni... Attention !

Pour le tribunal de Christ, nous sommes des coupables et de si grands, que notre condamnation à mort n'est que justice.

B

Après la mort vient le jugement

On pourrait dire : *avec* la mort, vient le jugement.

Car la mort nous est bien apparue comme la rétribution de notre culpabilité, mais encore faut-il que nous mesurions cette culpabilité. Une mise à nu, une confession, un réquisitoire nous sont nécessaires. L'heure de la mort nous les apporte : heure de la comparution intime de tout notre être devant Dieu, heure de l'examen de conscience détaillé et des aveux complets, heure où la sentence est prononcée sur nous.

Nous aurons alors la faculté de percevoir avec une acuité nouvelle combien nous avons offensé Dieu et transgressé ses commandements; une occasion renouvelée de contrition et de repentance nous sera offerte dans cet ultime sacrement de pénitence. Mais dans la mesure même où celle-ci sera effective, nous éprouverons le besoin d'une sentence qui soit juste, proportionnée à notre état. Cette sentence, nous le comprendrons alors sans pouvoir l'escamoter, ne peut être que la mort.

Quelle que soit la miséricorde de Dieu, nous nous exclurons nous-mêmes de celle-ci, sous le dévoilement de nos innombrables péchés. Accablés par notre conscience, nous n'aurons qu'une envie, celle de dire avec Job : « Maintenant, mon œil t'a vu, et je me repens en prenant le sac et la cendre. » Notre première vision claire de Dieu nous entraînera non à la joie, mais au désespoir. Notre seul espoir sera la foi en la compassion toute-puissante de Dieu. C'est seulement par amour pour nous qu'Il pourra surmonter Sa colère et vaincre notre repentir.

Nous avons trop tendance à oublier que la mort, étant par nature un châtiment, comporte cet aspect de jugement, et qu'étant par nécessité un jugement, elle est donnée elle-même en châtiment total et impitoyable, délivré dans toute sa rigueur et sans exception de personne.

C

Je suis abandonné parmi les morts

Pour que l'heure de notre mort puisse librement produire tous ses effets, pour que notre dévêtement sous le regard de Dieu soit entier, pour que le jugement sur nous soit rendu sans que rien ne vienne l'entraver, enfin, pour que le châtiment de mourir soit réellement un châtiment, Dieu nous envoie dans le mourir, la plénitude de la solitude.

Impossible d'imaginer plus complète solitude : les sens de notre corps se ferment aux sons, aux lumières, aux contacts du monde; notre âme agonise dans l'angoisse, consciente ou inconsciente, mais réelle, que lui cause Satan — agonie que le corps traduit, angoisse du balancement entre deux maîtres qu'on a servis sur la terre : Dieu et le diable — notre cœur est privé tout à coup de la présence et du réconfort d'un entourage ami ; notre intelligence devient aveugle; et notre esprit, impuissant à surmonter tant

d'épreuves, *se rend*, se sépare de notre corps; en quelque sorte, est tué. Dernière horreur de la mort : c'est qu'elle n'est pas en notre possession, qu'elle nous vient de l'extérieur, qu'elle nie absolument notre liberté de créature et nous *fait mourir* littéralement. Nous sommes seuls, c'est-à-dire que nous ne sommes même plus avec Dieu; nous sommes défaits en chacun de nos éléments et chaque élément est dissous : le corps retourne à la poussière; l'âme, privée de forme, devient invisible; l'esprit semble n'avoir plus d'existence. Tout est perdu : la solitude entraîne le néant.

Tout homme passera par cette expérience. Tout homme sera baptisé, plongé, noyé dans cet océan du délaissement. Tout homme connaîtra l'abandon de Dieu.

D

Mon esprit se consume...

Catéchumènes de la vie éternelle, nous recevons la mort comme la croix finale de notre existence, comme le sceau crucifiant mis à notre vie par Dieu. C'est la seconde chrismation de notre être.

Comme la première venait après le baptême d'eau et nous armait pour la vie terrestre, celle-ci vient après le baptême de sang (« il y a un baptême dont je dois être baptisé », disait le Christ, en faisant allusion à sa mort sur la croix) et nous prépare à la vie céleste. Et si le novice, après sa probation, reçoit son habit spécial et son nouveau nom, le mourant, lui, après les diverses épreuves du perpétuel examen qu'est la vie, reçoit des mains de la mort la désincarnation et une espèce d'anonymat. Ici la personne, au lieu d'être individualisée à l'excès, est associée au contraire à la poussière cosmique. Tout se passe, en tout cas, comme s'il en était ainsi.

Seule la foi chrétienne peut voir au-delà de cette impasse. Mais avant d'acquérir les lumières de la vie nouvelle, il faut traverser les ténèbres du non-moi, la nuit du renoncement à soi-même. C'est là, plus encore qu'à la prise d'habit, ou qu'à tout autre engagement envers Dieu, que nous sommes contraints (et non plus invités) à ce renoncement sans fond, à cet anéantissement sans retour de notre personnalité.

Il ne s'agit plus seulement de quitter le monde, de laisser, si douloureux que ce soit, tout ce que nous avons de cher ici-bas. Il s'agit en outre de mourir à nous-mêmes, de perdre notre moi, d'être consommé dans l'univers. Même la totale solitude où la mort nous immergeait, était encore, était peut-être le moment le plus intense de la manifestation de notre être, le sursaut de sa vitalité. Mais maintenant, nous ne *sommes* plus.

La mort apporte à tout homme ce que le saint recherchait dans l'abnégation de soi : volontaire ou involontaire, mais inévitable, elle est ce dépôt de notre propre moi, qui nous est si difficile. Elle nous efface, elle nous raie, elle nous laisse tomber dans l'oubli. Nous nous absentons, nous disparaissons à nos propres yeux.

Si cela n'est pas crucification, qu'est-ce alors qu'il faut désigner de ce mot ?

E

Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime

Cette consomption, cette extinction de nous-mêmes a cependant un aspect positif si, ne regardant plus à la destruction du moi, mais à ce qui la cause, nous sondons plus avant les données de la mort.

L'homme, dans son énorme infirmité, a la possibilité extraordinaire de transformer la mort en fait vital; nous allons voir par quel chemin.

L'homme n'est pas dépourvu de tout amour, quoiqu'il en soit pauvre. Cet amour, si vite fatigué, si peu compréhensif, incapable de dépasser certaines limites, cet amour de l'homme pour l'homme si poignant dans sa maladresse, est pourtant en nous « l'image de Dieu ». Il est notre apanage, le domaine de notre activité, le donné à faire valoir. Je ne crois pas qu'un être existe, qui n'ait un jour ou l'autre, aimé. Cette semence d'amour que Dieu, par amour précisément, a jeté dans sa créature comme la trace de Sa main et le souvenir de son Saint-Esprit de consolation, nous avons la charge de la développer, de la faire grandir, de la pousser dans toutes ses conséquences.

C'est pourquoi nous voyons des hommes dans lesquels cet amour devient cause de mort ! La mère qui meurt pour son enfant, le soldat pour sa patrie, le médecin pour son malade, le martyr pour sa foi, tout être qui sacrifie sa vie en croyant qu'il sauve par là un autre être, entre en contact avec la source de l'amour, Dieu, et imite l'offrande du Fils de l'homme. La mort n'est plus seulement renoncement à quelque chose, mais renoncement pour quelque chose, non plus sainte résignation, acceptation de disparaître, humiliation jusqu'à devenir cendre — mais don de soi, mort par amour, holocauste béni que Dieu transforme en vie pour autrui.

Tant que la mort restait notre mort, elle était comme la consécration de notre être à Dieu. Elle était l'apport de notre vie misérable entre les mains du Roi. Elle était l'Amen prononcé par nous-mêmes à la volonté de Dieu. Mais, si dans un travail d'amour semblable à l'enfantement, nous faisons de notre mort une cause de vie pour d'autres; si, dans un libre dévouement à l'objet de notre amour, nous donnons ce que nous avons d'irremplaçable : notre vie — alors, notre mort s'unit à celle de Jésus-Christ, lui dont l'amour a été si grand qu'il est amour pour tous les hommes, et amour si pur qu'il a le pouvoir de sauver les hommes. La mort pour nos amis (et c'est à nous, par la grâce de Dieu, à élargir sans cesse le nombre de nos amis) — la mort *pour* quelqu'un, pour quelque idéal s'intègre dans le sacrifice rédempteur du Dieu-Homme, entre dans la sphère de la liturgie eucharistique, accompli à la croix, et ne peut pas rester sans fruit, même si nous les ignorons sur la terre.

L'amour dont on aime suppose la foi en la puissance de l'amour. Et cette foi n'est pas vaine. L'amour est réellement omnipotent. L'amour de l'homme pour l'homme plaît à Dieu, qui comble la différence entre les intentions de notre amour et les desseins du Sien, entre les efforts de notre manière d'aimer et la magnificence de Sa tendresse.

Jusqu'au degré du sacrifice, la mort était encore une chose subie et

reçue avec plus ou moins de dignité et de reconnaissance. Mais à partir du moment où la mort est « ce grand amour » à en mourir, cette volonté gratuite de souffrir la mort, cette précipitation aux bûchers, nous pouvons dire que la mort est un acte et un acte de puissance. C'est une œuvre créatrice, une démonstration évidente d'amour, attirant sur elle le regard des autres hommes pour les convaincre et les bouleverser.

Qui meurt de cette mort ne peut pas mourir sans joie. Christ l'atteste dans la prière sacerdotale : « Je me consacre pour eux... et ma joie est parfaite. » Les saints l'ont répété après lui. Le chrétien inconnu, le païen plein d'amour qui, suivant l'inspiration de leur cœur, meurent « pour tel », peuvent dire qu'il n'y a pas de plus grande joie que de donner sa vie.

Ici la mort devient l'épanouissement miraculeux. Elle saisit notre âme comme la vue de la rose d'automne, qui auréole de sa beauté la fin des jours.

Le samedi-saint

Nous avons décrit l'homme en train de mourir. Nous sommes passés avec lui à travers les affres du dépouillement. Nous l'avons vu de loin se donner à la mort pour que d'autres vivent. Nous l'avons laissé mort.

Que va-t-il advenir de lui ?

Il entre maintenant dans le repos divin. Il vit son Samedi-Saint avec le Christ au tombeau. Il prend part à un sacrement jusque-là ignoré, que saint Isaac le Syrien appelle non sans raison « sacrement du siècle à venir » et qui est le Silence.

Il apprend à se taire. Il explore ce champ nouveau du « mutisme » dont nous ne pouvons qu'entrevoir l'aspect extérieur et qui a pour fin de scruter toutes les dimensions de l'amour de Christ.

Encore impropre à la vie du ciel, l'homme mort doit commencer par expérimenter, dans un étonnement muet, dans un ravissement indicible, la sérénité de la mort.

A

Là se repose l'homme épuisé de force

La mort se présente alors à nous sous le caractère du repos. C'est le jour du sabbat de notre être, le sommeil le plus doux après le combat de la vie, en particulier après la lutte désespérée du passage de la vie à la mort.

L'idée que la mort est un repos doit soutenir les affligés dans leur souffrance : un jour viendra où l'on aura le temps de reposer ce corps lourd, cette âme lasse. Ces maladies qui nous accablent, ces travaux qui nous harcèlent, ces peines qui nous défigurent cesseront grâce à la mort et nous goûterons du relâche. Les opprimés, les victimes innocentes — évoquons en particulier les millions d'enfants qui meurent dans les guerres — verront enfin leurs tourments terminés. Pour ceux-ci, oui, en vérité, « quel repos céleste ». Et comme il faut aimer Dieu dont l'amour nous donne la mort pour nous délivrer de nos maux.

Nous aurons part à un bien incomparable, patrimoine des anges : nous serons enveloppés de silence, gardés dans une paix sans égale même au paradis; nous aurons la merveilleuse vacance; nous n'aurons plus rien à *faire*, et personne ne pourra plus rien sur nous. La mort accumulera sur nous encore et encore du silence. Nous serons recueillis comme nous n'avions jamais pu l'être durant que nous vivions. Nous serons étendus, détendus, légers, libérés, spiritualisés : nous nous reposerons.

Ah! ce silence qui entoure, le soir du Vendredi-Saint, le suaire de notre Dieu et Roi. Et ce saint Samedi, tout entier jour de silence, sabbat des sabbats. Nous aurons le privilège d'y communier. La mort nous donnera, à nous indignes, le même silencieux et ineffable repos. Le silence sera notre repos. Il sera le remède à toutes les maladies de notre âme. Et notre repos, nous donnant à son tour le goût du silence, consistera en une ascension du silence.

Baignés et lavés dans ce silence, qui rejettera loin de nous les souillures de notre âme, comme la vague fait de l'écume, nous serons aptes à retirer le bénéfice de ce « temps » unique dans l'histoire de notre salut.

B

L'homme se tiendra solitaire et silencieux

Nous voici maintenant allongés face au ciel, mains jointes, en contemplation. Ce silence qui est désormais notre élément est un silence de prière. Ce repos n'est pas vide.

Notre âme peut s'adonner enfin sans obstacles à la fonction pour laquelle elle a été créée. Elle n'est pas seulement le réceptacle souffrant de toutes nos émotions, et de tous nos sentiments; elle n'est plus assujettie aux mille et un soucis qui la rendaient pesante et l'obscurcissaient; mais n'étant plus sollicitée par les choses visibles, elle peut plus aisément s'attacher aux choses invisibles, se tourner vers Dieu, communiquer avec Lui sans encombre, respirer en Lui.



Ce regard fixé sur Dieu, cette respiration orante et adorante, cette animation délicate, c'est la prière. Et nous serons arrivés au stade où la parole est bannie, tel un instrument inadéquat. Notre prière sera silencieuse comme nous-mêmes. Sans doute, elle sera encore humiliation, repentir, intercession, supplication, action de grâces. Mais tout cela s'exprimera en silence, et par le silence.

Car le silence seul est capable de pénétrer dans tous les recoins de notre âme. Souffle du Saint-Esprit, il présente à Dieu nos besoins par ses « soupirs inexprimables » que Dieu, Lui, comprend.

Donc, notre âme prie dans le repos qui lui est accordé : « en paix prions ». Son éloignement du monde, son détachement des biens du monde, lui permettent de prier d'une prière spirituelle et véritable, agréable à Dieu, « exauçable ». Cette prière déjà tout imprégnée des effluves du Royaume de Dieu, ininterrompue, tranquille, est l'occupation vivifiante de notre séjour dans le silence.

C

Mon ange est avec vous, et il prend soin de votre vie

Le silence qui nous pénètre, cette prière continuelle, cette paix parfaite, qui deviennent les compagnons de notre âme après la mort, sont parfois visibles pour les vivants : le sourire qui éclairait tel visage de mort en fait foi. Si le sourire, ce symbole par excellence du bonheur, n'est pas réservé aux seuls vivants terrestres, s'il est aussi et certainement un des traits de caractère des vivants célestes, cela ne signifie-t-il pas que la mort, loin de corrompre la beauté de notre être, nous la rend et nous l'accroît ?

Notre corps, gracié de la pesanteur, guéri de ses blessures, entre, si l'on peut dire, en convalescence; quoiqu'il soit détruit par la décomposition quant à ses éléments terrestres, il est en secret comme re-créé quant à ses éléments célestes.

Certes, nous savons que Dieu doit le faire ressusciter, le tirer à nouveau de la glaise et le rendre semblable à celui du Christ glorifié. Mais dans l'après-mort, notre âme prend le dessus sur le corps et se fortifie en vue de revêtir à la Résurrection sa forme corporelle de gloire, non plus pour y être enfermée, mais cette fois pour en être l'ornement. Notre âme s'embellit dans l'oraison, se purifie dans le silence, se renouvelle dans le bercement de « l'oumiliénié » [1]. Elle est directement sous l'emprise de la Trinité qui projette sur elle un rayon de sa Sainteté.

Et comme sous l'onction d'huile, notre être retrouvait la santé, notre âme recouvre sa virginité à travers la décantation de l'après-mort.

Nous ne pouvons pas expliquer le processus de cette opération purificatrice, mais elle est un fait.

La mort est ainsi comme la graine de l'incorruptibilité enfouie au sein même de la désintégration hideuse; et la période qui suit la mort est la gestation de notre renaissance au jour triomphal de la Résurrection.

D

N'éteignez point l'Esprit

Parmi les versets les plus chargés de sens de l'Evangile et parmi les scènes les plus mystérieuses de la Passion, nous trouvons ces mots sous la plume de Matthieu : « Marie de Magdala et l'autre Marie étaient là, assises vis-à-vis du sépulcre. »



Le Christ a poussé l'identité avec notre vie d'homme jusqu'au point de susciter sur sa tombe la garde, non plus des soldats, mais de ces deux femmes, également déchirées par sa mort, et qui le veillent mort.

Tout est contraste dans les détails de la mort du Christ ! Pardon aux bourreaux et tortures du supplice, désespoir d'être seul et remise de soi

[1] Mot slavon qui désigne une douceur tendre, maternelle.

entre les mains du Père, soif mortelle de damné et promesse du paradis au brigand, en vérité, « tout est accompli », parfait. Et le grand cri final marque l'échec de la divinité.

Dieu, sous la forme du cadavre de Christ, est alors non plus seulement prisonnier des hommes, mais Il devient — pour un jour — leur chose. La descente de croix, l'ensevelissement, la mise au tombeau, ce sont les amis du Christ qui, de leurs mains pieuses, célèbrent ces solennelles funérailles. Ici aussi, les contrastes se retrouvent : Celui qui est mort pauvre et nu, est embaumé et couché comme un riche, dans un sépulcre. Celui qui n'a rien connu de l'amour charnel, est maintenant entouré des femmes myrrhophores.

Et Marie de Magdala (peut-être la pécheresse) et l'autre Marie (peut-être la Mère de Jésus) sont là, assises vis-à-vis de la tombe, silencieuses et graves, patientes dans leur amour inutile, ployées sous le deuil, et pourtant, ne pouvant s'y résoudre. Elles sont là présentes, mais trop tard : il eût fallu secourir le Christ encore en vie; maintenant, elles ne peuvent que pleurer. Elles sont là, désignées pour la veillée funèbre par le Saint-Esprit qui désire en elles veiller sur Un de la Trinité. Le Silence médite sur le Verbe, et les larmes de la douleur et de la pitié sont comme des aromates versés sur l'âme de Jésus. L'amour humain veille son Dieu. La nuit recouvre de son obscurité maternelle la terre qui a supporté Golgotha : et les deux Marie, sœurs de détresse, sont les anges gardiens de leur Mort. Elles se sont assises, comme installées dans leur attente et leur espérance. Car le sentiment qui les pousse à rester là, cet amour souffrant qui repasse en lui-même les derniers moments, cette fidélité indéfectible et déraisonnable, leur sont inspirés par Celui qu'elles aiment, et à travers eux, entremêlée au chagrin, une espérance se fait jour, une lumière s'allume, comme la veilleuse au chevet du mort. L'attente à l'état pur, l'espérance d'un miracle, la lumière d'une foi contre toute apparence.

Elles sont deux à attendre, à l'image de la dualité qui caractérise notre humanité : la Très Pure et la Purifiée, toutes deux sanctifiées pareillement par la grâce. « Réunies au nom de Jésus », elles ont voulu que ce Jésus soit au milieu d'elles, même mort. Elles sentent cette présence bien particulière du Christ mort; présence dense, absorbante, presque brûlante comme du feu sous la cendre.

Et elles prient, sans mot, sans signe, attentives au moindre mouvement intérieur les avertissant que « Dieu vit toujours », car elles n'ont pas pris leur parti de la mort de leur Seigneur.

Leur « situation » dans la prière exprime leur espérance, la sous-entend, la leur confirme à elles-mêmes. Et cette espérance n'est rien moins que celle du relèvement du Christ hors de sa tombe. Elles ignorent la portée de ce qu'elles espèrent, mais elles le pressentent parce qu'elles le désirent, elles le demandent à Dieu parce qu'elles aiment ce mort et que Dieu ne refuse rien à l'amour. Comment l'Amour résisterait-il à l'amour ?

Néanmoins, elles ne sont que deux femmes, perdues dans le vaste monde, seules à prier dans cette nuit de tristesse universelle, et leur foi en la résurrection n'a d'autre base que l'entêtement de l'amour. Car Christ n'est pas encore ressuscité, et Il est mort.

Avec elles, veillons toute la nuit le plus précieux des Hommes et le plus doux des Dieux, « espérant contre toute espérance », affligés mais enracinés dans une telle adoration que rien ne nous en détournera. En vivant dans le silence du long Samedi-Saint, nous accompagnerons notre Christ jusque dans son tombeau.

E

Qui peut atteindre les hauteurs du ciel... la profondeur de l'abîme?

Essayons de sonder le mystère de l'abîme de l'amour que déploie l'Esprit-Saint en ce jour. Le Paraclet couvre de son ombre Dieu incarné, Dieu réduit à l'aspect d'un cadavre, Dieu précisément sans souffle de vie en lui. Il le protège comme Il l'a protégé dans le sein de sa Mère. Il le couvre, Homme décréé, comme Il a couvé la terre encore informe. Il l'enserre dans les « cordages d'amour » comme une mère porte son enfant dans ses bras. Il l'oint d'huile, comme le prêtre applique le chrême au malade.

Lui, l'Hypostase de l'Amour sans limites, pleure l'Hypostase de l'Aimé du Père. Lui qui est essentiellement le Vivificateur, il a charge aujourd'hui de rendre la vie à Celui qui n'a plus de vie. Lui, Consolateur, descend auprès de Celui qui a souffert toute la souffrance possible. Il en prend soin, Il le réchauffe dans le linceul, il lui redonne cœur, il sauve de la mort le Sauveur des mortels. Il est la main du Père caressant son Unique, le regard du Père éveillant le Fils Bien-Aimé. Il est le délégué du Père, étant l'amour que témoigne l'Amour, pour accomplir en ce jour la Résurrection du Premier-Né d'entre les morts.

Il travaille dans le plus profond silence, dans une joie pure, dans une docilité aimante à la prière du Père Eternel. Afin qu'en toutes choses Jésus soit notre Frère, le Saint-Esprit agit en lui comme il agira ensuite en nous... puisque Christ dans la tombe est semblable à un homme mort. Il est pour Lui aussi le « Donateur de vie qui vient habiter en Lui et le purifie du toucher de la mort et rend vivante son âme, car Il est Bon... »

C'est le jour du Silence au cœur même de la Trinité. Le Verbe de Dieu s'est tu pour « goûter la mort »; le monde entier, anges et hommes, et même la création, est suspendu dans l'attente de ce qui va arriver. Le Père, le Dieu saint, a nostalgie de son Fils enterré : Il pense à Lui et le ressuscite en pensée. Et l'Esprit-Saint, Serviteur de l'Amour, compatit au Père et veut le consoler par la ressuscitation du Fils. Indivisible dans sa souffrance, la Trinité élabore par la force de son mutuel amour, la Résurrection de Celui qui était et qui est et qui vient.

Le cierge de Paques

A ce degré de vie en Christ, nous pourrions peut-être penser que nous sommes arrivés au sommet de nos possibilités humaines. Nous pouvons en effet par nous-mêmes espérer de la mort le repos et penser de son silence

qu'il renferme tout ce qu'il est possible de désirer. Nous pourrions nous arrêter là, parce que la mort serait elle-même une fin, *la* fin.

Mais rendons grâces à Dieu ! Il a ressuscité son Fils, le Christ, pour que nous ayons, nous aussi, la certitude de dépasser la mort et de vivre dans l'éternité.

Si belle et séduisante qu'ait pu être à nos yeux la mort considérée comme une amie nous accueillant pour notre repos, nous avons la possibilité, si nous croyons Christ, d'envisager la mort comme elle-même mourante, et de jeter nos yeux plus haut qu'elle, sur la vie sans soir, sans larmes et sans cris. Il y a eu Pâques ! et depuis, chaque mort peut devenir une Pâques.

A

Voici qu'Il vient, semblable à la gazelle

Nous avions laissé le Christ au tombeau, et nous étions restés avec Lui dans ce grand douloureux silence de la mort du Fils unique de Dieu. Nous étions témoins d'un cadavre, mais le Saint-Esprit travaillait à le faire revivre. Et ce Fils Lui-même, de quel désir son âme « sur le trône avec Dieu », ne cherchait-elle pas à ressaisir un corps et à respirer la vie ? La vie, comment n'aurait-elle pas vaincu la mort ?

Si le Christ a brisé les verrous de l'enfer, s'Il est remonté de dessous terre, s'Il a passé d'un côté de la vie à l'autre (du fini au sans-fin, du mortel à l'immortel, du transitoire au définitif) ce n'est pas pour Lui seul; c'est pour donner l'exemple, c'est pour nous appeler à la même réalisation; c'est pour nous réveiller dans nos tombes et nous entraîner à sa suite. C'est pour que nous suivions le même chemin.

La mort est ainsi un simple passage, périlleux sans doute, décisif comme l'entrée dans une maison dont on referme la porte sur soi. Mais ce n'est plus seulement un état, une immobilisation. C'est au contraire un pas, un élan, une marche vers la plénitude. On avance vers le Soleil levant, on lève les bras de joie pour embrasser cette aurore splendide. On ne pense plus à rien d'autre qu'à elle. Elle va tout orienter autrement. A Sa lumière nous allons courir vers le Fiancé, mal connu, mais bien aimé déjà, vers l'Attendu.

B

Je te fiancerai à moi pour toujours

Ici la mort commence à s'effacer devant l'époux royal. Elle reprend sa juste proportion de servante de Dieu, et s'évanouit au moment où le Christ apparaît à nos yeux.

Par quels mots décrire le moment de la rencontre avec Celui vers lequel notre âme aspirait ? Quels que fussent dans la vie terrestre nos efforts et nos vœux de sainteté et d'amour, nous ne pouvions pas rêver un tel Seigneur. Le voilà qui se présente à nous, transfiguré, qui se laisse toucher et nous

attire vers sa demeure. L'allégresse et la reconnaissance inondent et débordent de notre cœur.

La reconnaissance... Oui, c'est une reconnaissance que cette entrevue face à face avec le Sauveur. Oui, nous le connaissons alors comme Il nous connaissait depuis toujours. Oui, nous naissons au monde d'en-haut, lorsque, penché sur nous, Il se montre dans l'éclat de son être de lumière.

Oui, l'âme s'écrie : Mon Sauveur et mon Dieu ! Mon Ami et ma Joie ! Ma Couronne et ma Beauté ! Ma Grâce et mon Trésor !

Ah ! l'allégresse est presque trop grande pour notre petitesse; elle tremble, à demi en pleurs; et dans l'assurance de la plénitude dont Christ est le garant, elle ne peut s'empêcher de regretter parfois l'implénitude même qui fut sa vie. Car maintenant, elle est conviée aux noces avec l'Epoux et cette pensée lui est à peine supportable.

C

J'entrerai chez lui... Je souperai avec lui

Cette parole de Jésus est une promesse véritable, et elle s'accomplira dans le siècle à venir. Elle a envoyé des lueurs jusqu'à nous, dans notre vie mortelle, mais elle ne se réalisera tout à fait que dans le ciel. Elle fait partie de ces joies réservées à la Jérusalem descendue du ciel. Ce que nous avons pu en goûter sur la terre est sans comparaison avec ce que nous recevrons alors.

Nous habiterons chez Dieu; nous serons ses invités au festin, nous boirons le vin nouveau du Royaume de Dieu; nous aurons sur nous la robe blanche, nous chanterons l'hymne à l'Agneau. Ce sera éternelleent la Sainte-Cène. Ce sera aussi bien, éternellement les délices de la Chambre nuptiale. Ce sera éternellement boire à la Source d'eau vive, contempler les œuvres de Dieu, converser avec les Anges...

Mais arrêtons-nous davantage sur cette image du Festin du soir, que nous a légué la chrétienté primitive, pour désigner l'union perpétuelle avec Jésus-Christ.

Repas en tête à tête avec le Seigneur, intimité sans ombre entre deux amis (« je ne vous appelle plus serviteurs, mais amis ») regard de l'un à l'autre, sas qu'on ait besoin d'échanger de paroles; ou si, néanmoins, il s'en trouve de nécessaires, elles se réduisent à la phrase de Pierre : « Seigneur, tu sais que je t'aime »; mieux, comme Jean, nous reposerons notre tête sur la poitrine du Christ Jésus.

Notre âme est confondue à l'idée d'une telle vie avec le Seigneur. Et pourtant, c'est cela même qu'Il nous offre. Sa résurrection nous le certifie, et nous n'avons qu'à y croire pour la posséder.

D

Je vis un grand trône éclatant de lumière et Celui qui était assis dessus

Et la consolation ne s'en tient pas à nous seuls. Ce bien qui nous est tenu en réserve par Dieu ne sera pas égoïstement pour notre usage exclusif.

Notre joie, du reste, serait incomplète et par suite imparfaite s'il n'y avait que nous à jouir d'un tel héritage. Le ciel sera ouvert non seulement à nous, à notre famille, à nos coreligionnaires, compatriotes ou collègues ! Dieu merci, toutes les tribus comme les appelle l'Apocalypse, toutes les races, tous les peuples, toutes les religions, une fois épurés entreront et formeront le Royaume fraternel de Dieu le Père.

La joie de chacun multipliera la nôtre, l'amour pour le Christ ne diminuera pas du fait que nous aurons des frères et sœurs innombrables à aimer, l'amour est précisément la capacité de tout aimer; la plénitude de notre être nous sera visible dans le miroir de la plénitude atteinte par notre prochain (si tant est que nous ayons envie de nous voir). Bien plutôt, nous serons dans l'admiration devant les saints et nous adorerons avec les anges, et nous nous réjouirons d'être tous ensemble les bénéficiaires de l'amour de Dieu.

Nous connaîtrons la communion des saints dans sa perfection, et nous saurons alors qui nous aida et qui nous avons aidé, qui pria pour nous et qui fut exaucé à cause de nos prières. Nous continuerons cette aide mutuelle, signe concret de l'amour.

Car si le ciel doit être le séjour de la félicité par la vue du Christ et par la force de notre être revenu à sa beauté première, il doit aussi comporter la félicité de la vie fraternelle et partant, de l'appui et de la confiance les uns pour les autres. Si c'est un mystère d'aimer Dieu, c'en est un aussi que d'aimer les hommes, nous qui savons ce qu'ils sont et ce que nous sommes ! Le ciel nous les rendra aimables en nous rendant aimants à l'image de Dieu.

« Il n'y aura plus de nuit », il n'y aura plus rien d'obscur en nous, plus rien d'inavouable et plus rien d'inexplicable. La justice entre nous étant juste, il n'y aura plus de troubles dans nos âmes et la bonté régnant, les méchants périront d'eux-mêmes. C'est ainsi que nous contribuerons nous-mêmes au bonheur du Royaume.

« Il n'y aura plus de deuil », la mort sera abolie, puisque désormais inutile; la douleur dont elle est cause disparaîtra sans qu'on s'en souvienne. « Dieu essuiera toute larme des yeux. » Oh ! tendresse de Dieu qui prendra le temps d'essuyer les larmes de ses créatures, comme une mère agit envers ses plus jeunes enfants. Il nous aimera à ce point. Il nous a donné son Fils et nous donne le pardon, Il nous donnera la résurrection et Il surdonnera encore. Nous ne savons pas encore tout ce qu'Il peut et veut nous donner. Mais il nous suffit de savoir qu'Il essuiera les larmes de nos yeux, pour que même les douleurs de la mort (à raison considérées comme les pires) pâlissent à côté d'un amour consolateur aussi efficace.

Il essuiera nos larmes, aussi parce que nous retrouverons ressuscités, glorifiés, ce petit nombre d'êtres humains que nous avons pu connaître et aimer sur la terre, mais qui constituaient tout notre trésor : époux et épouse, parents et enfants, frères et sœurs, amis, ces parentés du sang et de l'esprit que Dieu nous avait accordés sur terre, comment dans le ciel ne seraient-elles pas inséparables désormais, dans un amour porté à sa perfection ? Les engagements pris devant Dieu sur terre n'auraient-ils plus de valeur au ciel ?

Non, la couronne symbolique des époux que le prêtre a déposée dans l'invisible prendra alors seulement tout son sens, et de même tout ce qui a été uni, joint au nom de Dieu sur la terre.

Des cercles concentriques de plus en plus vastes nous engloberont, de la famille à l'univers, s'interpénétrant d'une façon indicible; la lumière sera notre élément, la joie sera notre vie même, l'amour rayonnera sur tous et pour tous.

Le Seigneur Jésus-Christ sera le Berger plein de sollicitude et « Dieu sera tout en tous ».

Conclusion

La mort nous a amenés jusqu'au ciel; elle nous a introduits auprès de Dieu. Elle a dévoilé son visage de bonté. Elle a rempli son office : « O mort, où est ton aiguillon? O sépulcre, où est ta victoire? Mais grâces soient rendues à Dieu, qui nous fait plus que vainqueurs par le Seigneur Christ. »

Un matin où le désespoir et la nostalgie avaient envahi mon âme, je m'en allai dans une chambre isolée de la maison pour essayer, dans la solitude, de retrouver l'équilibre. Je m'accoudai à la fenêtre. C'était le printemps, et l'aube... mais je ne pouvais trouver là d'encouragement, au contraire; quand soudain je fus submergée par un concert éblouissant de centaines de voix d'oiseaux. Ils chantaient, eux, ils chantaient de toute la force de leur petite existence, ils chantaient de tous côtés, à se rompre le corps.

J'avais l'impression de me réveiller au Paradis et peu à peu je sentais combien devant Dieu, le désespoir est insensé. Si le chant des oiseaux de ce monde, pour saluer le jour, est si riche et si mélodieux, que sera notre réveil au milieu du chant des anges ? Souffre jusque-là s'il le faut, mon âme, mais ne cesse pas d'espérer.

Et prie Dieu de pouvoir t'associer à la prière de l'Eglise.

» ... C'est un mystère véritable et réellement grand, Maître et Auteur de toutes choses, que la délivrance au temps marqué de tes créatures, et, après cela, leur réunion et leur repos dans les siècles. Nous te rendons grâces en toutes choses, pour notre venue en ce monde, et pour notre départ, qui, à cause de ton infaillible promesse, fait naître en nous l'espérance de la résurrection, et de la vie incorruptible, vie dont nous souhaitons de jouir lors de ton second et futur avènement. Car c'est Toi qui es les prémices de notre résurrection, le Juge intègre et ami des hommes, le Maître et le Seigneur de la rétribution...

«Donne le repos aux pères de chacun de nous, à nos mères, à nos frères, à nos enfants, à tous nos parents, à tous nos alliés et à toutes les âmes décédées avant nous dans l'espoir de la Résurrection et de la vie éternelle. Donne à leurs esprits et à leurs noms une place dans le Livre de vie, dans le sein d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, dans le pays des vivants, dans le Royaume des cieux, dans le paradis de délices, après les avoir tous conduits dans tes saintes demeures par le ministère de tes anges lumineux, et ressuscite aussi

leurs corps au jour fixé par Toi selon tes saintes et infaillibles promesses. Car, Seigneur, il n'y a pas de trépas pour tes serviteurs, lorsque nous sortons de nos corps et que nous passons à Toi, notre Dieu; ce n'est qu'un passage des choses les plus tristes aux plus désirables et les plus propres à réjouir le cœur; ce n'est qu'un repos et une joie. Et si nous avons péché contre Toi, sois-nous propice, à nous comme à eux, car personne n'est exempt de souillure devant Toi, quand même sa vie ne serait que d'un jour, sinon Toi seul... C'est pourquoi, Dieu bon qui aimes les hommes... accorde-nous une fin heureuse et paisible... et rends-nous dignes de ton Royaume... Car Tu es le repos de nos âmes et de nos corps; et nous te rendons gloire, Père, Fils et Saint-Esprit, maintenant, et toujours et aux siècles des siècles. »

AMEN.

NOS ÉGLISES ET LES CÉRÉMONIES EN SOUVENIR DES MORTS[1]

« Il est étrange, et pourtant indubitable, que les opinions se contractent comme les maladies, qu'on *prend* une idée comme on prend la fièvre, qu'il y a des erreurs endémiques, qu'il y en a d'épidémiques; et que, dans certains temps plus agités et plus passionnés, la contagion devient si rapide, si instantanée, qu'elle semble exclure tout à fait la résistance et la réflexion. » A. VINET

I. UN ÉTAT DE FAIT

Il est singulièrement instructif de parcourir tels de nos quotidiens romands au début de novembre.

Le 31 octobre 1953, le *Journal du Jura*, paraissant à Bienne, publiait en première page un *Conte de la Toussaint*, protestant dans sa forme mais très catholique d'inspiration, et qui a dû arracher des larmes à nombre de lecteurs « réformés » : l'histoire d'une vieille femme, solitaire, qui souhaite s'en aller le jour des morts. Car alors « elle ne serait plus seule... Chaque année, au jour de son décès, la foule des vivants se rendrait au cimetière, passerait près de sa tombe, jetant quelques brins de regret à l'inconnue qui dort là de son dernier sommeil ». Et, bien entendu, elle est exaucée, parce que Dieu « est le Seigneur des pauvres morts ».

A la même date on lisait dans l'*Impartial* de La Chaux-de-Fonds : « Il existe aussi un jour consacré aux morts dans l'Eglise réformée, qui tombe sur le troisième dimanche de novembre. Mais c'est le premier jour de novembre qui est le plus généralement consacré à ces cultes funèbres, lesquels

[1] Ce texte a été lu le 10 mai 1954 en séance de la *Commission théologique* de la Fédération des Eglises suisses. Il n'engage cependant que son auteur. Il a été dès lors développé dans telles de ses parties.

comportent surtout une négation de la mort, une affirmation de foi invincible en la résurrection et en un revoir futur. [Relevons-le en passant : aucune allusion, même, à Jésus-Christ et à sa résurrection !] Fleurir ses morts et prier pour eux est une noble manière de montrer qu'ici-bas, si tout se termine par la mort, le souvenir des défunts, de leur œuvre, de leur amour, demeure. La croyance en leur existence dans une autre patrie, elle, éternelle et incorruptible, est également indestructible dans le cœur des hommes. Il y va de la durée même des sociétés humaines : les pays qui n'honorent plus leurs morts, où les vivants ne vivent plus dans une certaine mesure avec eux, par la mémoire, l'affection *et la prière* [1], ces pays ont perdu le sens de la continuité d'une race, d'un peuple... Le culte des morts est en quelque sorte *une manifestation de la dignité humaine* [1], car l'homme n'est pas seulement lui-même, il est encore tous ceux qui l'ont précédé et ceux qui le suivront. [En faisant dans notre souvenir une place aux disparus] nous rendons en fait hommage *à l'homme tout court* » [1].

Il ne nous souvient pas d'avoir rencontré pareilles affirmations dans les *grands* quotidiens de Genève et de Lausanne. Pourtant, en terre vaudoise aussi, les foules se rendent très nombreuses au cimetière, le 1er novembre, pour fleurir les tombes et « honorer » leurs disparus.

Cet état de fait ne date pas d'aujourd'hui. Remontons dix ans en arrière, nous constatons les mêmes confusions. En 1942, au soir du 2 novembre, Radio-Genève annonçait : Hier à Genève, devant le monument de la Réformation, la traditionnelle fête de la Toussaint s'est déroulée, et le modérateur de l'Eglise de la cité de Calvin y a pris la parole (!). Et cette même année — décidément fertile en bévues de cet ordre — la *Feuille d'Avis de Bex* racontait les obsèques d'une institutrice *protestante*, et terminait ainsi : « Au bord de la tombe... M. le pasteur C. pria... pour le repos de son âme » (!).

Il serait instructif d'essayer de déceler à quels motifs profonds obéissent les nombreux protestants envoûtés par la célébration du Jour des morts. La plupart, croyons-nous, sont gagnés par une véritable contagion : ils ne se posent aucune question; ils imitent. D'autres, pour des raisons sentimentales avant tout, désirent qu'une journée par an soit consacrée au souvenir de leurs disparus. Beaucoup — on peut le craindre — sont des « protestants honteux ». Sur ceux-là le catholicisme a remporté une grande victoire morale : il est parvenu, par des moyens divers, à créer chez eux un fort complexe d'infériorité; à les persuader que la religion réformée est « pauvre » parce qu'elle n'est pas spectaculaire comme la religion romaine; bref, qu'il n'y a aucune raison d'être heureux et fier d'être protestant. Et comme il n'y a guère d'espoir que l'Eglise modifie de sitôt la structure de son culte, ces gens se « rattrapent » où ils peuvent et comme ils peuvent : notamment en allant porter des fleurs au cimetière le 1er novembre, et peut-être en priant pour les défunts dont on ne sait guère où ils sont...

Signalons encore une habitude de plus en plus fréquente en terre romande, l'insertion, dans tel quotidien, d'un bref *in memoriam* le jour anniversaire de la mort d'un époux, d'une épouse, d'un enfant : *In memorian Alexis Z.*,

[1] C'est nous qui soulignons.

28 septembre 1942 – 28 septembre 1953. Onze ans déjà! Nous ne t'oublions pas. Tel jour nous avons compté six de ces « avis-souvenirs » dans une seule page de journal. *Caveat ecclesia!* C'est insensiblement que les déviations d'ordre spirituel s'opèrent et que les sentiments païens se glissent dans les cœurs.

II. Remous au sein de l'Eglise vaudoise

Il y a seize ans, quelques fidèles et quelques pasteurs vaudois, membres du Synode national, se sont émus en présence de ces faits, et de façon un peu trop soudaine, peut-être, ils ont exprimé leur inquiétude. A l'occasion d'un débat sur la « dévaluation » regrettable de la solennité de l'Ascension, ils disaient : « S'il est des fêtes religieuses auxquelles nous devons vouer un intérêt sans cesse grandissant, il en est d'autres dont l'intrusion dans notre calendrier ecclésiastique doit être proscrite. Nous constatons avec étonnement et regret le développement dans notre Eglise d'une fête des morts à l'époque de la Toussaint. Le sentiment qui a donné naissance à cette forme de piété est touchant, mais il n'est pas provoqué par une foi nourrie de l'Evangile et rattaché à lui par la Réforme... Soit la Toussaint, soit la fête des morts représentent les types mêmes de ces rites païens que l'Eglise, au moyen âge, a conservés en les tournant à son profit... L'Eglise chrétienne n'a pas toujours su garder les vraies promesses de l'Evangile sur la vie éternelle...; elle a imaginé... le purgatoire où les âmes attendent dans les tourments le jugement dernier. Prier pour les défunts, c'est intercéder pour un adoucissement de leurs peines. La foi au Dieu vivant, juste et miséricordieux, la communion avec le Christ ressuscité sont assez riches pour que nous ne cherchions pas dans une doctrine tout humaine des satisfactions à notre curiosité ou un apaisement facile dans un sentimentalisme superficiel ». Comme il y a d'autres occasions, Pâques notamment, pour affirmer les espérances chrétiennes — concluaient les protestataires — le Synode devrait engager les paroisses à renoncer, au moment de la Toussaint surtout, à ces expressions de la piété populaire qui ne sont pas dans l'esprit de l'Evangile et qui ne peuvent que provoquer la confusion [1].

Ces déclarations firent un peu l'effet d'une bombe... sur quelques-uns du moins, tant fidèles que pasteurs. Ils prirent la défense de ces cérémonies, « touchantes et émouvantes ». Et, dans sa coutumière sagesse, le Synode pria la Commission synodale de présenter une étude sur la question à l'automne 1939.

Au cours de l'hiver les paroisses vaudoises reçurent un questionnaire détaillé, demandant essentiellement : Y a-t-il chez vous des cérémonies en souvenir des morts, et à quelle date ? Pouvez-vous déterminer les sentiments qui poussent les paroissiens vers ces cérémonies ? Avez-vous des suggestions à faire sur la manière de donner satisfaction aux besoins légitimes des affligés, en restant sur le terrain strictement évangélique ?

[1] *Rapports présentés au Synode* (de l'Eglise nationale évangélique réformée du canton de Vaud), 1938, p. 85.

Après examen par les Conseils et les Assemblées de paroisse, la question fut discutée dans ces « parlements ecclésiastiques » régionaux que sont en terre vaudoise les six Conseils d'arrondissement. Et toutes les réponses furent transmises à la Commission synodale en vue du Synode de l'automne.

Entre temps, peu avant la réunion des Conseils d'arrondissement, tous les pasteurs avaient reçu un long mémoire du groupement *Eglise et Liturgie*, intitulé : « Rapport théologique sur la commémoration de la Toussaint et des Trépassés ». Un avis l'accompagnait : « La question à l'ordre du jour dans l'Eglise est à nos yeux une question fondamentale de doctrine, et non une question d'ordre disciplinaire. Nous en avons donc fait une étude quelque peu approfondie. Et nous vous faisons part des conclusions auxquelles nous avons abouti, afin d'éclairer le débat. »

Obligé de revenir, dans le paragraphe suivant, sur tels points d'histoire abordés par le manifeste, nous renonçons à analyser ici déjà en détail ce texte, qui s'appuie sur une exégèse probe et sur une connaissance exacte des faits du passé. Nous en donnerons pour l'instant un bref aperçu.

Par suite de l'attente eschatologique, ardente dans l'Eglise primitive, le Nouveau Testament ne se préoccupe guère du sort des défunts. En revanche, à la fin du premier siècle déjà, le retour du Christ et la fin du monde ne s'étant pas produits, l'Eglise s'est mise très naturellement à honorer la mémoire des martyrs et des saints, en particulier des apôtres. On ne voit dès lors pas pourquoi une commémoration annuelle de la Toussaint par les Eglises évangéliques serait condamnable. Une Eglise de l'importance de l'Eglise anglicane, dans le culte de laquelle la Bible joue un rôle essentiel, a maintenu cette fête dans son calendrier. Ayons le courage de la rétablir ! Nos Eglises suisses fêtent presque à la même date l'anniversaire de la Réforme : on rappelle alors le souvenir des « héros » du XVI[e] siècle. Pourquoi ne pas y ajouter celui des douze apôtres, des premiers martyrs, d'un saint Augustin aussi, d'un saint François d'Assise ? Il est temps de comprendre que, au calendrier de l'Eglise, Réformation et Toussaint ne s'excluent pas, mais se complètent.

Le rétablissement de la Toussaint devrait entraîner aussi celui de la fête des Trépassés. En effet, dans sa prière d'intercession, l'ancienne Eglise a ignoré la « barrière de la mort ». Revenons à la prière pour les morts au sens de requête « qui se souvient des défunts »; qui confie à Dieu, toujours à nouveau, ceux qui nous ont devancés auprès de Lui, et qui remercie le Seigneur pour le repos et la lumière que Sa Parole nous promet pour eux. Si notre Eglise continue à condamner maladroitement le mouvement contemporain « en souvenir des morts », il se fera quand même, mais en dehors d'elle, peut-être même *contre* elle. Les progrès inquiétants du spiritisme et de la Science chrétienne devraient nous ouvrir les yeux !

Au reçu de ce manifeste, la Commission synodale, autorité ecclésiastique et non point doctrinale, estima convenable de ne pas formuler sans autre les sérieuses réserves qu'elle estimait devoir présenter. Elle pria donc la Faculté de théologie d'exprimer son sentiment à ce propos. Celle-ci le fit sous la forme d'un « avis théologique », préparé, après divers échanges de vues, par les professeurs d'histoire et de systématique, MM. Henri Meylan

et Edm. Grin. Ce texte a connu les honneurs de l'impression, afin de pouvoir être envoyé à tous les pasteurs. C'est dire qu'il repose — le terme paraît à sa place ! — dans les archives de chaque paroisse vaudoise... ; ce qui signifie probablement que beaucoup ont aujourd'hui oublié jusqu'à son existence.

Tout à l'heure nous serons très naturellement amené à utiliser tels éléments de cet « avis ». Nous nous dispensons donc de le résumer.

Le Synode des 7 et 8 novembre 1939 entendit un rapport très complet à la fois nuancé et ferme, de M. Chamorel, alors professeur de théologie pratique et membre de la Commission synodale. Ce travail tenait compte de façon remarquable, et des avis des 150 paroisses vaudoises, et du manifeste d'*Eglise et Liturgie*, et de la réponse de la Faculté. Après un long débat, très animé, l'assemblée quasi unanime adoptait le rapport Chamorel et prenait les décisions d'ordre pratique que voici :

le Synode prie les paroisses de ne pas instituer de cérémonies en souvenir des morts; en effet ces manifestations, nouvelles dans notre protestantisme, dérivent d'une pensée et d'une piété qui ne sont pas évangéliques;

là où ces cérémonies existent, le Synode fait confiance aux pasteurs, qui sauront distinguer entre l'évangélisation des foules, et la participation à des solennités étrangères au christianisme;

c'est en tout temps, mais spécialement au moment de Pâques, que l'Eglise annonce les promesses glorieuses de la vie éternelle.

III. Considérations d'ordre théologique

Au cours de l'exposé qui va suivre, nous aurons recours à plus d'une reprise aux divers textes dont nous avons parlé. Nous n'y renverrons pas chaque fois, afin de ne pas alourdir ce paragraphe.



Il n'est pas trop difficile de se rendre compte par quels chemins a passé le christianisme catholique romain pour aboutir au « culte des morts » tel qu'il se pratique aujourd'hui. Le début du manifeste d'*Eglise et Liturgie* est très clair à ce propos.

La mort est, incontestablement, la grande énigme de la destinée humaine. Et, depuis toujours, c'est à la religion, sous une forme ou sous une autre, qu'est revenue la tâche d'éclairer, sinon de résoudre, cette énigme.

L'Evangile, lui aussi, offre une réponse au grand *pourquoi* de la mort. Davantage : seul il *est* cette réponse, parce qu'il repose sur un fait unique, dont la proclamation constitue le pivot et le cœur de tout le message évangélique : la résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts. Pour le Nouveau Testament, mort et péché sont étroitement solidaires, si bien que la délivrance du péché apporte du même coup la libération de la mort. Pour l'Evangile, peut-on dire, salut et vie éternelle sont pratiquement identiques.

L'Eglise des origines — le texte sacré le clame — vivait de la joie de la résurrection du Seigneur, et aussi, c'est tout un, de la certitude de la victoire du Christ sur le péché et sur la mort. Elle était réellement *portée* par l'espérance de la vie éternelle. Ces certitudes valent à la première génération chrétienne une allégresse absolument unique, qui s'exprime notamment

dans *1 Corinthiens* 15. 20 à 28 : « Mais maintenant (νυνὶ δὲ), Christ est ressuscité des morts... »; 15. 56, 57 : « Où est, ô mort, ta victoire ? »; dans tout le chapitre 8 des *Romains*, aussi, très particulièrement dans les versets 31 à 39 : « Qui condamnera les élus de Dieu ? Jésus-Christ est mort, plus encore il est ressuscité... »; *2 Timothée* 1. 10, également : « Jésus-Christ a anéanti la mort, et il a mis en évidence la vie et l'immortalité par l'Evangile. » Etc. Cette allégresse incomparable découle non seulement du fait, passé, de la résurrection du Seigneur, mais aussi de la ferme attente du retour du Christ, retour glorieux et imminent.

Dès lors, on le comprend sans peine, la première génération chrétienne ne s'est guère préoccupée du sort des disparus : la résurrection dernière ne devait pas tarder; leur situation actuelle n'était que provisoire, et la réunion des rachetés toute prochaine. Un texte comme *1 Thessaloniciens* 4. 13 à 18 (le Seigneur descendra du ciel; alors ceux qui sont morts en Christ ressusciteront d'abord. Puis nous, les vivants, nous serons enlevés en même temps qu'eux, vers les nues, pour aller à la rencontre du Seigneur...) est particulièrement typique à cet égard.

A la fin du premier siècle, surtout au début du second, la situation interne de l'Eglise se modifie sensiblement. La préoccupation du sort des défunts se fait jour. La génération apostolique a disparu, mais on conserve pieusement son souvenir. On éprouve une profonde vénération pour la mémoire de ceux qui ont connu personnellement le Seigneur, et dont plusieurs (notamment Pierre et Paul) ont terminé leur carrière de témoins par le martyre. Avec les années qui passent, et avec les persécutions qui font de nouvelles victimes, ce « culte du souvenir » se développe. Dès la seconde moitié du deuxième siècle, semble-t-il, l'habitude est prise de se réunir une fois l'an sur la tombe des martyrs, le jour anniversaire de leur mort, pour un service religieux. Au début il ne s'agit pas de prier pour eux : pourquoi le ferait-on ? ils sont « entrés dans la gloire ». Il s'agit d'honorer leur mémoire, de s'édifier au souvenir de leur exemple. Mais par la suite, on le sait, cette commémoration des martyrs et des saints est devenue un *culte rendu aux saints*. Et ces *saints*, il importe de le relever, ce ne sont plus ceux dont parle le Nouveau Testament : les « hagioi » que sont *tous* les chrétiens, mis à part en Christ, et qui ne peuvent autrement que faire la volonté divine, parce que, bien plus encore qu'un titre de noblesse, la grâce de Dieu oblige. Ce sont — déjà ! — les glorieux « athlètes du Christ », comme on dit alors; ceux qui par leurs vertus et leurs souffrances, se sont élevés au-dessus de la masse des simples fidèles, et dont, pour cette raison même, on sollicite l'intercession auprès de Dieu.

Si nous ne faisons erreur, la fête de la Toussaint a ses origines officielles dans la dédicace que fit, en 607, le pape Boniface IV, du Panthéon, à Rome. Il dédia alors cet ancien temple païen à l'invocation de la Vierge et de tous les saints. C'était le 12 mai. En 731 Grégoire III consacra une chapelle à l'honneur de tous les saints dans la basilique même de saint Pierre, augmentant ainsi la solennité de la fête. Grégoire IV l'introduisit en France en 837, et en transporta la date au 1er novembre.

Quant à la fête des Trépassés (2 novembre), si populaire à l'heure actuelle même dans nos cantons protestants, ses origines sont bien connues. Le choix du lendemain de la Toussaint remonte à saint Odilon, abbé de Cluny, et date de 998. Mais elle a des racines infiniment plus lointaines. En effet les premiers chrétiens avaient à un haut degré le sens de la communion spirituelle. Aussi étaient-ils certains que la mort du corps ne constitue pas la « grande coupure » dans l'existence humaine et qu'elle ne peut pas rompre l'unité profonde ni la communion mutuelle que le Seigneur vivant crée entre Lui et les siens; qu'elle ne peut pas briser ni détruire le « Corps de Christ ». C'est pourquoi, de très bonne heure, l'Eglise primitive a inclus dans ses prières « les morts comme les vivants » : les disparus qui s'en sont allés dans la foi ne sont-ils pas vivants *en Dieu ?* L'Eglise ancienne a ignoré la « barrière de la mort », selon l'heureuse expression du manifeste d'*Eglise et Liturgie.* Au second siècle déjà, le « memento des défunts » a sa place dans la vie ecclésiastique et « entre dans la liturgie eucharistique comme partie intégrante de la grande prière d'intercession » [1].

Mais, sur ce point comme sur le précédent, une grave déviation se produit. Très tôt l'exacte portée de ce « memento des défunts » est perdue de vue. Il ne s'agissait d'abord que d'exprimer à Dieu, dans le cadre de la solidarité des membres du Corps de Christ, les *espoirs* de la charité fraternelle à l'égard des disparus. Assez rapidement — sans doute était-ce fatal — cela devient une action des vivants *sur Dieu* visant à modifier la condition des trépassés, et à « promouvoir des réprouvés au rang d'élus et des damnés au rang de bienheureux ». Bref, le « memento des défunts » se transforme en une prière *pour les morts.*

Au quatrième siècle déjà — c'est frappant — l'Eglise ancienne a dû lutter contre les abus du « culte des morts ». Croyances et pratiques païennes se sont infiltrées partout. On en trouve la trace dans les apocryphes chrétiens du second siècle, qui nous font connaître les idées populaires à cet égard. Et l'entrée en masse des païens dans l'Eglise, à l'époque de l'empereur Constantin et de ses fils, n'a fait naturellement qu'accroître le danger.

Il vaut la peine de rappeler le témoignage de saint Augustin tel qu'il s'exprime dans les lettres écrites au début de son ministère dans l'Eglise d'Hippone. Ce fragment de l'épître XXIX, adressée à Alype, évêque de Thagaste en 395, est significatif. Augustin y explique les abus alors existants comme suit : « Après les nombreuses et violentes persécutions, lorsque, la paix faite, les païens accourant en foule au christianisme n'étaient plus retenus que par le regret de perdre les festins joyeux des jours de fête consacrés à leurs idoles, et semblaient ne pouvoir s'arracher à ces anciens et pernicieux plaisirs, *nos ancêtres trouvèrent bon de compatir à cette faiblesse et permirent qu'on célébrât,* non point par un pareil sacrilège, mais *par les mêmes profusions* les solennités en l'honneur des saints martyrs; mais des serviteurs du Christ qui prétendent le servir dès longtemps... doivent être rappelés aux préceptes salutaires de la sobriété et ne sauraient y manquer par respect ... de Celui qui ordonne. Il est temps que ceux qui n'osent pas ne pas se

[1] *Manifeste,* p. 2, chiffre 3, et p. 3.

dire chrétiens commencent à vivre selon la volonté du Christ, *et qu'ils repoussent, étant chrétiens, ce qu'on avait cru pouvoir permettre pour qu'ils le devinssent*. [1] »

Comme quoi l'Eglise finit toujours par payer très cher les concessions faites, au nom d'une prétendue « saine pédagogie », aux faiblesses de ceux qui sont en marge. Il y a là un avertissement à ne pas négliger.

En effet, malgré les efforts d'un saint Augustin et de plusieurs autres pour enrayer les abus, la coutume de la prière *pour les morts* se répandit rapidement. Un de ceux qui firent le plus pour la rendre populaire est saint Odilon, abbé de Cluny. « Trouvant trop peu de secourir les vivants, écrit Mgr Besson, il voulut aussi venir en aide aux morts. [2] » Il institua donc dans les couvents de l'ordre de Cluny, la commémoration des défunts, sous la forme de la prière pour tous les trépassés. Cette fête, fixée au 2 novembre, ne tarda pas à se répandre dans toute l'Eglise d'Occident. Au XIIIe siècle, elle est devenue générale et officielle. Il est vrai qu'au VIIe siècle déjà, des commémorations annuelles des défunts étaient observées à des dates variables dans toutes les grandes Eglises de la chrétienté. Quant à l'Eglise orientale, elle a deux « commémorations » annuelles : le 9e samedi avant Pâques, et la veille de la Pentecôte.

Aujourd'hui, du fait de l'extraordinaire mélange des populations et des idées, du fait surtout de l'extrême confusion des notions religieuses, cette « fête des morts » a pénétré dans beaucoup de pays protestants, et elle a gagné le cœur de très nombreux « fils de la Réforme ».

Au gré de Rome, le choix de la date (2 novembre) fait preuve d'une réelle sagesse. Il fut dicté à Odilon par cette considération « très juste » : puisque le 1er novembre rappelait le souvenir des martyrs et des saints dont le passage sur la terre a laissé une trace ineffaçable, il était normal et bon de consacrer la journée du lendemain à une commémoration élargie à *tous* les croyants rappelés auprès de Dieu, si humbles, voire si ignorés qu'ils fussent.

L'Eglise romaine justifie de deux façons la fête des Trépassés et la prière pour les défunts : par des raisons d'ordre théologique, et, dans notre pays romand surtout (probablement à cause de la majorité protestante), plus encore par des considérations d'ordre sentimental, qui ont une grande emprise sur les âmes.

Théologiquement la prière pour les morts se justifie par la doctrine du purgatoire, si vigoureusement combattue au nom de l'Evangile par les réformateurs. Le catéchisme catholique est des plus explicites à cet égard. Dans le *Cours supérieur* du « Catéchisme pour la Suisse romande » Mgr Besson écrivait : « Nous devons prier pour ceux qui sont au purgatoire... Ceux qui meurent en état de grâce, mais en ayant encore sur la conscience soit des péchés véniels non pardonnés, soit des péchés pardonnés mais non expiés, vont au purgatoire... Nous pouvons venir en aide [à ces âmes] de plusieurs manières... [notamment] en faisant des prières... à leurs intentions... Ne

[1] *Œuvres complètes de saint Augustin*. Ed. Guérin, t. I, p. 559, § 9 et 10. — Les passages soulignés le sont par nous.

[2] *Après quatre cents ans*. 1re éd., p. 258.

cessons jamais de prier pour nos morts : s'ils sont déjà au ciel, les prières que nous faisons pour eux seront appliqués par Dieu à d'autres. Prions aussi beaucoup pour les morts oubliés auxquels personne ne songe... Plus encore que les pauvres auxquels nous aurons fait des aumônes matérielles, ces pauvres défunts à qui nous aurons fait des aumônes spirituelles, *en les aidant à aller au ciel,* nous manifesteront leur reconnaissance, et « lorsque nous quitterons la vie, ils nous recevront dans les tabernacles éternels » Saint Luc XVI, 9. [1] »

Il est intéressant de lire, dans l'*Histoire du bréviaire romain* de Mgr Battifol, ce qui concerne les origines de la journée du 2 novembre. Un pèlerin, revenant de Jérusalem, s'était égaré. Il avait abordé à une île déserte, non loin des volcans de la Sicile, où habitait un solitaire. Le saint homme accueille le malheureux, et apprenant qu'il est d'Aquitaine, lui dit : « Ecoute... nous sommes ici tout proches des lieux où les âmes des pécheurs expient la peine temporaire de leurs fautes; et l'on peut, d'où nous sommes, les entendre gémir de ce que les fidèles et en particulier les moines de Cluny sont si avares de prières à les soulager et à les délivrer. Va trouver l'abbé de Cluny, et enjoins-lui de ma part de redoubler, lui et sa congrégation, d'oraisons, de vigiles, d'aumônes *pour racheter les âmes en peine...* Au récit de ce pèlerin, saint Odilon établit que, dans tous les monastères de sa congrégation, le lendemain de la fête de tous les saints serait consacré à la commémoration des fidèles défunts. [2] »

Dans son livre *Après quatre cents ans*, publié à la veille du quatre centième anniversaire de la réformation vaudoise, et dans ses allocutions à la radio, Mgr Besson s'est soigneusement abstenu de toute allusion au purgatoire, pour développer avec abondance l'argument *sentiment*. L'Eglise, disait-il, qui nous invite à prier pour nos défunts, nous laisse également par là la certitude très douce de n'être jamais abandonnés, même longtemps après avoir quitté ce monde. « Nous mourrons... Sur notre tombe, on viendra verser des larmes et jeter des fleurs; mais les fleurs se faneront, les larmes, un jour, cesseront de couler. L'oubli sera bientôt l'hôte unique de notre solitude. Les siècles, à leur tour, passeront. Sur la terre où nos restes reposaient, rien ne gardera notre souvenir... On ne saura plus notre nom, plus même l'époque où nous aurons vécu. Et dans ces lointains sans limite que l'imagination peut prolonger tant qu'elle voudra, l'Eglise, bonne mère dont le cœur n'oublie pas, priera toujours pour nous; car nous serons compris dans la multitude anonyme de ceux en faveur desquels notre liturgie implore l'infinie miséricorde et l'éternel pardon. [3] »

Nous avons donné quelque ampleur à ces considérations d'ordre historique. Intentionnellement. En effet l'histoire se répète, celle de l'Eglise comme la profane. Et les mêmes imprudences, les mêmes faiblesses, les mêmes concessions aboutissent toujours aux mêmes résultats fâcheux. La connaissance du passé devrait servir de mise en garde.

[1] *Catéchisme pour la Suisse romande,* Cours supérieur. 3e éd., Fribourg 1932, p. 65, 66. — Les mots soulignés le sont par nous.
[2] *Op. cit.* Collection *Bibliothèque d'histoire religieuse,* 3e éd., Paris 1911, p. 231, 232.
[3] *Op. cit.* 1re éd., Genève 1933, p. 263, 264.

Il suffira de jeter un bref regard sur les données bibliques. Car, à moins de solliciter les textes, on est obligé de reconnaître que le Nouveau Testament ne se préoccupe guère du sort des disparus, et qu'il ne fournit aucun exemple d'une place faite aux défunts dans la prière de l'Eglise. Si l'on affirme, dans la foi, que par la Bible, Dieu nous a donné le « suffisant » pour notre vie et pour notre mort, il est exclu de tirer, du fait que la parousie ne s'est pas encore produite, la nécessité de compléter l'Ecriture sainte en ce qui concerne les disparus.

Il paraît difficile d'exploiter à ce propos le passage *1 Cor.* 15. 29, qui parle de ceux qui se faisaient baptiser pour les morts. La prodigieuse diversité des interprétations données de ce passage — une trentaine, dit-on — en souligne assez l'obscurité. Chaque exégète y va de sa petite conjecture... Si, avec M. Jean Héring[1], on déclare que le texte n'est pas en ordre, il est préférable de ne pas tabler sur ce verset-là.

Au surplus, c'est frappant, l'exégèse catholique, si soucieuse depuis la Réforme d'appuyer par un texte de l'Ecriture chacune des affirmations de sa doctrine, n'a trouvé en faveur de la prière pour les morts que le passage relatif à Onésiphore, *2 Tim.* 1. 18 : « Que le Seigneur lui donne de rencontrer sa grâce au grand jour ! » Base biblique plus que fragile puisque, chacun le sait, rien ne prouve qu'Onésiphore fût mort au moment où l'auteur de l'épître s'exprime de cette façon-là.

Il est temps d'aborder l'aspect dogmatique du problème. Impossible, cela est évident, de donner à nos Eglises des directives fondées, relativement aux cérémonies en souvenir des disparus, sans remonter jusqu'à une théologie chrétienne de la mort. La place dont nous disposons ne nous permet pas un exposé détaillé du sujet. Nous nous bornons à l'indispensable.

Nous avons tout à l'heure rappelé à quel point la prière pour les morts, telle que l'entendent nos frères de Rome — donc aussi la fête des Trépassés — sont liées à la doctrine du purgatoire. On se tromperait fort, pourtant, en pensant que l'idée d'un purgatoire soit tout à fait étrangère aux fidèles protestants.

Il en est beaucoup qui, sans être aucunement attirés par le romanisme, se demandent sérieusement si une affirmation comme celle-là n'est pas indispensable. La Bible et l'expérience spirituelle, disent les uns, nous montrent à l'évidence que la régénération du croyant n'est jamais achevée ici-bas. N'est-il pas nécessaire, dès lors, de penser que la « marche à la sanctification » — interrompue par la mort — se poursuit dans l'au-delà ?

D'autres — nombreux eux aussi — procèdent par analogie avec le connu : sur la terre, la souffrance est par excellence le moyen utilisé par Dieu pour « changer » les hommes. Puisque nul être humain n'est jamais totalement transformé ici-bas, quoi de plus naturel de croire que, dans l'au-delà, Dieu nous « travaille », nous « modèle » encore en nous faisant souffrir?

Ces certitudes — ou ces hypothèses — sont nettement différentes, on le voit, des affirmations romaines concernant le purgatoire. Dans la doctrine

[1] « La 1re épître de saint Paul aux Corinthiens », *Commentaires du N. T.* VII, Delachaux et Niestlé 1949, p. 142, 143.

cessons jamais de prier pour nos morts : s'ils sont déjà au ciel, les prières que nous faisons pour eux seront appliqués par Dieu à d'autres. Prions aussi beaucoup pour les morts oubliés auxquels personne ne songe... Plus encore que les pauvres auxquels nous aurons fait des aumônes matérielles, ces pauvres défunts à qui nous aurons fait des aumônes spirituelles, *en les aidant à aller au ciel*, nous manifesteront leur reconnaissance, et « lorsque nous quitterons la vie, ils nous recevront dans les tabernacles éternels » Saint Luc XVI, 9. [1] »

Il est intéressant de lire, dans l'*Histoire du bréviaire romain* de Mgr Battifol, ce qui concerne les origines de la journée du 2 novembre. Un pèlerin, revenant de Jérusalem, s'était égaré. Il avait abordé à une île déserte, non loin des volcans de la Sicile, où habitait un solitaire. Le saint homme accueille le malheureux, et apprenant qu'il est d'Aquitaine, lui dit : « Ecoute... nous sommes ici tout proches des lieux où les âmes des pécheurs expient la peine temporaire de leurs fautes; et l'on peut, d'où nous sommes, les entendre gémir de ce que les fidèles et en particulier les moines de Cluny sont si avares de prières à les soulager et à les délivrer. Va trouver l'abbé de Cluny, et enjoins-lui de ma part de redoubler, lui et sa congrégation, d'oraisons, de vigiles, d'aumônes *pour racheter les âmes en peine*... Au récit de ce pèlerin, saint Odilon établit que, dans tous les monastères de sa congrégation, le lendemain de la fête de tous les saints serait consacré à la commémoration des fidèles défunts. [2] »

Dans son livre *Après quatre cents ans*, publié à la veille du quatre centième anniversaire de la réformation vaudoise, et dans ses allocutions à la radio, Mgr Besson s'est soigneusement abstenu de toute allusion au purgatoire, pour développer avec abondance l'argument *sentiment*. L'Eglise, disait-il, qui nous invite à prier pour nos défunts, nous laisse également par là la certitude très douce de n'être jamais abandonnés, même longtemps après avoir quitté ce monde. « Nous mourrons... Sur notre tombe, on viendra verser des larmes et jeter des fleurs; mais les fleurs se faneront, les larmes, un jour, cesseront de couler. L'oubli sera bientôt l'hôte unique de notre solitude. Les siècles, à leur tour, passeront. Sur la terre où nos restes reposaient, rien ne gardera notre souvenir... On ne saura plus notre nom, plus même l'époque où nous aurons vécu. Et dans ces lointains sans limite que l'imagination peut prolonger tant qu'elle voudra, l'Eglise, bonne mère dont le cœur n'oublie pas, priera toujours pour nous; car nous serons compris dans la multitude anonyme de ceux en faveur desquels notre liturgie implore l'infinie miséricorde et l'éternel pardon. [3] »

Nous avons donné quelque ampleur à ces considérations d'ordre historique. Intentionnellement. En effet l'histoire se répète, celle de l'Eglise comme la profane. Et les mêmes imprudences, les mêmes faiblesses, les mêmes concessions aboutissent toujours aux mêmes résultats fâcheux. La connaissance du passé devrait servir de mise en garde.

[1] *Catéchisme pour la Suisse romande*, Cours supérieur. 3e éd., Fribourg 1932, p. 65, 66. — Les mots soulignés le sont par nous.

[2] *Op. cit.* Collection *Bibliothèque d'histoire religieuse*, 3e éd., Paris 1911, p. 231, 232.

[3] *Op. cit.* 1re éd., Genève 1933, p. 263, 264.

Il suffira de jeter un bref regard sur les données bibliques. Car, à moins de solliciter les textes, on est obligé de reconnaître que le Nouveau Testament ne se préoccupe guère du sort des disparus, et qu'il ne fournit aucun exemple d'une place faite aux défunts dans la prière de l'Eglise. Si l'on affirme, dans la foi, que par la Bible, Dieu nous a donné le « suffisant » pour notre vie et pour notre mort, il est exclu de tirer, du fait que la parousie ne s'est pas encore produite, la nécessité de compléter l'Ecriture sainte en ce qui concerne les disparus.

Il paraît difficile d'exploiter à ce propos le passage *1 Cor.* 15. 29, qui parle de ceux qui se faisaient baptiser pour les morts. La prodigieuse diversité des interprétations données de ce passage — une trentaine, dit-on — en souligne assez l'obscurité. Chaque exégète y va de sa petite conjecture... Si, avec M. Jean Héring[1], on déclare que le texte n'est pas en ordre, il est préférable de ne pas tabler sur ce verset-là.

Au surplus, c'est frappant, l'exégèse catholique, si soucieuse depuis la Réforme d'appuyer par un texte de l'Ecriture chacune des affirmations de sa doctrine, n'a trouvé en faveur de la prière pour les morts que le passage relatif à Onésiphore, *2 Tim.* 1. 18 : « Que le Seigneur lui donne de rencontrer sa grâce au grand jour ! » Base biblique plus que fragile puisque, chacun le sait, rien ne prouve qu'Onésiphore fût mort au moment où l'auteur de l'épître s'exprime de cette façon-là.

Il est temps d'aborder l'aspect dogmatique du problème. Impossible, cela est évident, de donner à nos Eglises des directives fondées, relativement aux cérémonies en souvenir des disparus, sans remonter jusqu'à une théologie chrétienne de la mort. La place dont nous disposons ne nous permet pas un exposé détaillé du sujet. Nous nous bornons à l'indispensable.

Nous avons tout à l'heure rappelé à quel point la prière pour les morts, telle que l'entendent nos frères de Rome — donc aussi la fête des Trépassés — sont liées à la doctrine du purgatoire. On se tromperait fort, pourtant, en pensant que l'idée d'un purgatoire soit tout à fait étrangère aux fidèles protestants.

Il en est beaucoup qui, sans être aucunement attirés par le romanisme, se demandent sérieusement si une affirmation comme celle-là n'est pas indispensable. La Bible et l'expérience spirituelle, disent les uns, nous montrent à l'évidence que la régénération du croyant n'est jamais achevée ici-bas. N'est-il pas nécessaire, dès lors, de penser que la « marche à la sanctification » — interrompue par la mort — se poursuit dans l'au-delà ?

D'autres — nombreux eux aussi — procèdent par analogie avec le connu : sur la terre, la souffrance est par excellence le moyen utilisé par Dieu pour « changer » les hommes. Puisque nul être humain n'est jamais totalement transformé ici-bas, quoi de plus naturel de croire que, dans l'au-delà, Dieu nous « travaille », nous « modèle » encore en nous faisant souffrir?

Ces certitudes — ou ces hypothèses — sont nettement différentes, on le voit, des affirmations romaines concernant le purgatoire. Dans la doctrine

[1] « La 1re épître de saint Paul aux Corinthiens », *Commentaires du N. T.* VII, Delachaux et Niestlé 1949, p. 142, 143.

cessons jamais de prier pour nos morts : s'ils sont déjà au ciel, les prières que nous faisons pour eux seront appliqués par Dieu à d'autres. Prions aussi beaucoup pour les morts oubliés auxquels personne ne songe... Plus encore que les pauvres auxquels nous aurons fait des aumônes matérielles, ces pauvres défunts à qui nous aurons fait des aumônes spirituelles, *en les aidant à aller au ciel*, nous manifesteront leur reconnaissance, et « lorsque nous quitterons la vie, ils nous recevront dans les tabernacles éternels » Saint Luc XVI, 9. [1] »

Il est intéressant de lire, dans l'*Histoire du bréviaire romain* de Mgr Battifol, ce qui concerne les origines de la journée du 2 novembre. Un pèlerin, revenant de Jérusalem, s'était égaré. Il avait abordé à une île déserte, non loin des volcans de la Sicile, où habitait un solitaire. Le saint homme accueille le malheureux, et apprenant qu'il est d'Aquitaine, lui dit : « Ecoute... nous sommes ici tout proches des lieux où les âmes des pécheurs expient la peine temporaire de leurs fautes; et l'on peut, d'où nous sommes, les entendre gémir de ce que les fidèles et en particulier les moines de Cluny sont si avares de prières à les soulager et à les délivrer. Va trouver l'abbé de Cluny, et enjoins-lui de ma part de redoubler, lui et sa congrégation, d'oraisons, de vigiles, d'aumônes *pour racheter les âmes en peine*... Au récit de ce pèlerin, saint Odilon établit que, dans tous les monastères de sa congrégation, le lendemain de la fête de tous les saints serait consacré à la commémoration des fidèles défunts. [2] »

Dans son livre *Après quatre cents ans*, publié à la veille du quatre centième anniversaire de la réformation vaudoise, et dans ses allocutions à la radio, Mgr Besson s'est soigneusement abstenu de toute allusion au purgatoire, pour développer avec abondance l'argument *sentiment*. L'Eglise, disait-il, qui nous invite à prier pour nos défunts, nous laisse également par là la certitude très douce de n'être jamais abandonnés, même longtemps après avoir quitté ce monde. « Nous mourrons... Sur notre tombe, on viendra verser des larmes et jeter des fleurs; mais les fleurs se faneront, les larmes, un jour, cesseront de couler. L'oubli sera bientôt l'hôte unique de notre solitude. Les siècles, à leur tour, passeront. Sur la terre où nos restes reposaient, rien ne gardera notre souvenir... On ne saura plus notre nom, plus même l'époque où nous aurons vécu. Et dans ces lointains sans limite que l'imagination peut prolonger tant qu'elle voudra, l'Eglise, bonne mère dont le cœur n'oublie pas, priera toujours pour nous; car nous serons compris dans la multitude anonyme de ceux en faveur desquels notre liturgie implore l'infinie miséricorde et l'éternel pardon. [3] »

Nous avons donné quelque ampleur à ces considérations d'ordre historique. Intentionnellement. En effet l'histoire se répète, celle de l'Eglise comme la profane. Et les mêmes imprudences, les mêmes faiblesses, les mêmes concessions aboutissent toujours aux mêmes résultats fâcheux. La connaissance du passé devrait servir de mise en garde.

[1] *Catéchisme pour la Suisse romande*, Cours supérieur. 3e éd., Fribourg 1932, p. 65, 66. — Les mots soulignés le sont par nous.

[2] *Op. cit.* Collection *Bibliothèque d'histoire religieuse*, 3e éd., Paris 1911, p. 231, 232.

[3] *Op. cit.* 1re éd., Genève 1933, p. 263, 264.

Il suffira de jeter un bref regard sur les données bibliques. Car, à moins de solliciter les textes, on est obligé de reconnaître que le Nouveau Testament ne se préoccupe guère du sort des disparus, et qu'il ne fournit aucun exemple d'une place faite aux défunts dans la prière de l'Eglise. Si l'on affirme, dans la foi, que par la Bible, Dieu nous a donné le « suffisant » pour notre vie et pour notre mort, il est exclu de tirer, du fait que la parousie ne s'est pas encore produite, la nécessité de compléter l'Ecriture sainte en ce qui concerne les disparus.

Il paraît difficile d'exploiter à ce propos le passage *1 Cor.* 15. 29, qui parle de ceux qui se faisaient baptiser pour les morts. La prodigieuse diversité des interprétations données de ce passage — une trentaine, dit-on — en souligne assez l'obscurité. Chaque exégète y va de sa petite conjecture... Si, avec M. Jean Héring[1], on déclare que le texte n'est pas en ordre, il est préférable de ne pas tabler sur ce verset-là.

Au surplus, c'est frappant, l'exégèse catholique, si soucieuse depuis la Réforme d'appuyer par un texte de l'Ecriture chacune des affirmations de sa doctrine, n'a trouvé en faveur de la prière pour les morts que le passage relatif à Onésiphore, *2 Tim.* 1. 18 : « Que le Seigneur lui donne de rencontrer sa grâce au grand jour ! » Base biblique plus que fragile puisque, chacun le sait, rien ne prouve qu'Onésiphore fût mort au moment où l'auteur de l'épître s'exprime de cette façon-là.

Il est temps d'aborder l'aspect dogmatique du problème. Impossible, cela est évident, de donner à nos Eglises des directives fondées, relativement aux cérémonies en souvenir des disparus, sans remonter jusqu'à une théologie chrétienne de la mort. La place dont nous disposons ne nous permet pas un exposé détaillé du sujet. Nous nous bornons à l'indispensable.

Nous avons tout à l'heure rappelé à quel point la prière pour les morts, telle que l'entendent nos frères de Rome — donc aussi la fête des Trépassés — sont liées à la doctrine du purgatoire. On se tromperait fort, pourtant, en pensant que l'idée d'un purgatoire soit tout à fait étrangère aux fidèles protestants.

Il en est beaucoup qui, sans être aucunement attirés par le romanisme, se demandent sérieusement si une affirmation comme celle-là n'est pas indispensable. La Bible et l'expérience spirituelle, disent les uns, nous montrent à l'évidence que la régénération du croyant n'est jamais achevée ici-bas. N'est-il pas nécessaire, dès lors, de penser que la « marche à la sanctification » — interrompue par la mort — se poursuit dans l'au-delà ?

D'autres — nombreux eux aussi — procèdent par analogie avec le connu : sur la terre, la souffrance est par excellence le moyen utilisé par Dieu pour « changer » les hommes. Puisque nul être humain n'est jamais totalement transformé ici-bas, quoi de plus naturel de croire que, dans l'au-delà, Dieu nous « travaille », nous « modèle » encore en nous faisant souffrir?

Ces certitudes — ou ces hypothèses — sont nettement différentes, on le voit, des affirmations romaines concernant le purgatoire. Dans la doctrine

[1] « La 1re épître de saint Paul aux Corinthiens », *Commentaires du N. T.* VII, Delachaux et Niestlé 1949, p. 142, 143.

catholique il ne s'agit jamais d'un développement de l'âme se poursuivant après la mort. L'Eglise repousse ces notions-là, marquées, dit-elle, du sceau de l'origénisme et du platonisme. A ses yeux il s'agit de tout autre chose : Après la mort chaque âme ne peut pas connaître la félicité éternelle, parce que cette félicité est réservée uniquement aux véritables *saints*; or seul mérite ce titre celui qui a totalement détruit le mal dans son être. Pour Rome, il y a eu et il y a encore aujourd'hui des saints dans ce sens-là. Mais la grande majorité des croyants qui quittent ce monde n'en sont pas; ils n'ont pas réalisé, malgré leurs efforts, le « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait ! » Alors ? Pour quelques-uns il est permis de supposer que la mort leur a apporté la purification nécessaire; ils ont senti venir la fin et se sont tournés entièrement vers Dieu. Mais tant d'autres ? par exemple ceux qui, brusquement, ont été retranchés de la vie (comme cela arrive si souvent aujourd'hui) alors qu'ils n'avaient fait que les premiers pas dans la voie de la sanctification? En pensant à tous ceux-là, si l'on entend respecter et la justice de Dieu et sa miséricorde, on est forcément amené à postuler, même après la mort, la possibilité d'une purification. Car il ne peut s'agir que de cela, et non d'une « élévation », d'une « ascension » de notre essence intime. Et puisque, avec la mort terrestre, toute possibilité d'accomplir une œuvre méritoire disparaît, il ne peut être question dans le purgatoire que d'une *satispassio*, d'un châtiment subi, donc d'une souffrance passive, jamais d'une *satisfactio*, d'une souffrance de caractère actif. L'âme doit endurer cette souffrance jusqu'à ce qu'ait disparu en elle le plus léger élément de péché. Et ces peines — qui peuvent parfois durer longtemps, semble-t-il — les prières en faveur des défunts contribuent à les abréger.

Diverses considérations, d'ordre théologique, amènent les protestants à écarter cette doctrine du purgatoire. Elle n'est pas conforme à la pensée de l'Evangile : elle est fondée sur une conception dualiste de l'être humain; la mort y est envisagée comme amenant une séparation de l'âme et du corps; elle suppose pour l'âme désincarnée, une sorte de stade intermédiaire situé entre la mort et la résurrection... Et pourtant, chez les réformateurs, le motif le plus profond de repousser la doctrine romaine est ailleurs. Il réside tout entier dans une « théologie de la mort » très différente de celle de Rome. Aux yeux des hommes de la Réforme, il ne peut pas y avoir de purgatoire, ni de la *satispassio*, ni de la *satisfactio*, parce que, d'après l'Evangile, la sanctification s'accomplit, se consomme tout entière *par la mort et la résurrection*. Et cette valeur objective, rédemptrice attribuée à la mort, est en relation directe avec la notion chrétienne de l'homme, et aussi avec le caractère de gravité que l'Evangile assigne au péché.

Ne nous étonnons pas si le catholicisme romain en général, et avec lui nombre de fidèles protestants, sont hors d'état de comprendre et d'admettre cette « théologie de la mort ». Ils se font du péché une notion beaucoup trop moraliste et beaucoup trop individualiste. Or, dans la perspective de l'Evangile, le « royaume du péché » a une étendue et une profondeur immenses.

Etendue : Nos péchés particuliers, ces péchés dont nous nous savons responsables, ne plongent jamais leurs racines dans nos existences indi-

viduelles seulement; ils s'expliquent également par notre race, notre culture, notre milieu. Et inversement nos défaillances individuelles ont aussi toujours une portée collective, sociale. Dans de telles conditions, la libération d'un esclavage spirituel dont les racines et les conséquences viennent de si loin et vont si loin, est-elle concevable — spirituellement — par l'expiation purement individuelle dont parle la doctrine catholique du purgatoire ?

Profondeur : Croire au péché originel, ce n'est pas seulement affirmer, d'une façon toute générale, que tous les êtres humains se laissent aller au mal. C'est avoir la certitude qu'ils sont tous dominés par une force mauvaise qui les asservit. Cet asservissement est une réalité si redoutable que nulle « amélioration » ne peut les en délivrer. Il est possible de se débarrasser de tel péché particulier; du péché lui-même, non pas, l'Evangile le crie. Prétendre le contraire, c'est réduire à néant la certitude chrétienne par excellence du salut *sola gratia*.

On ne voit pas, dès lors, ce que le chrétien pourrait attendre d'un purgatoire au sens où l'entend l'Eglise romaine. Le prolongement de notre sanctification dans ce purgatoire (car, en fin de compte, c'est bien de cela qu'il s'agit) ne pourrait jamais rien amener pour nous de réellement *nouveau*; il ne pourrait que perpétuer ce qui se passe sur la terre. Voilà pourquoi, fondé sur l'Evangile, le chrétien compte non pas sur le purgatoire, mais sur la mort et la résurrection, *dont Dieu se sert*, pour lui apporter la libération totale. Il y voit une double grâce : la mort *met fin* à son état de révolte contre Dieu; la résurrection *fait* de lui un être nouveau, entièrement à l'image du Christ.

Après notre critique — trop brève à coup sûr — de la doctrine romaine, il paraît superflu de s'attarder à l'examen de la notion plus ou moins nette de purgatoire qui est celle de nombreux protestants. Qu'il s'agisse d'achever notre purification, ou de nous « modeler » davantage par la souffrance, nos remarques relatives à la conception catholique conservent ici aussi toute leur valeur.

Mais, au sein des Eglises issues de la Réforme, on constate l'existence d'un courant religieux qui fait une grande place au monde invisible et aux invisibles. Il vaut la peine de s'y arrêter, puisque cette tendance peut se réclamer de chrétiens d'élite comme Oberlin, Tomy Fallot, Paul Vallotton, Wilfred Monod, sans oublier, dans le protestantisme de langue allemande, le théologien Richard Rothe.

Oberlin s'est beaucoup préoccupé du sort des trépassés. A l'en croire il y a lieu de distinguer trois « stades », après la fin de l'existence terrestre : *la mort*, état assez semblable à notre état actuel et réservé aux gens « honnêtes », mais qui n'ont point fait effort pour combattre le péché; *le sommeil*, « demeure des régénérés imparfaits »; *le Paradis*, réservé à ceux-là seuls qui sont nets de cœur.

« Lorsqu'il y a à présumer, enseigne Oberlin, que nos amis défunts, avant de mourir, n'avaient pas achevé leur régénération et sanctification, et que, par conséquent, ils ne sont pas encore parvenus à la vie, mais seulement au sommeil ou bien même seulement à la mort, ne les pourrait-on avancer

par aucun moyen ? Sans doute qu'on le peut... Par la prière et les bonnes œuvres faites en leur nom.

» D'abord par la prière : quand vous vous présentez devant Dieu pour lui demander la grâce... d'avancer dans le bien et de pouvoir dépouiller le vieil homme..., oh ! alors, *ne manquez pas de renfermer dans cette prière vos chers défunts.*

» Puis, réparez ce que vos parents pourront avoir manqué et suppléez à ce qu'ils pourront avoir omis... Enfin faites d'autres œuvres de charité en leur nom.

» Y a-t-il dans la Sainte-Ecriture quelque chose qui puisse vous autoriser à cette croyance? — Oui, les apôtres du Seigneur permirent même aux premiers chrétiens de se faire baptiser au nom de leurs parents *défunts* qui n'avaient pas reçu le saint baptême. Ainsi les œuvres pieuses faites au nom des défunts leur viennent à bien .[1] »

Notons-le au passage, Oberlin, si soucieux de fidélité à l'Ecriture, ne découvre aucun texte biblique susceptible d'appuyer son affirmation relative à la prière qui peut faire « avancer » les disparus non encore régénérés. Quant à sa doctrine des bonnes œuvres en faveur des morts, il lui donne un appui scripturaire bien chancelant : le passage *1 Cor.* 15. 29, dont nous avons relevé plus haut l'obscurité.

Avec ces idées-là, alors même que le terme purgatoire n'a pas été prononcé, nous sommes en plein dans l'atmosphère du romanisme, et en marge de l'Evangile de Jésus-Christ.

Tomy Fallot, on le sait, a subi très profondément l'influence d'Oberlin et de Christophe Dieterlen. Il ne s'en est jamais caché. Ces deux hommes ont ancré dans son esprit, et plus encore peut-être dans son cœur, la certitude d'une correspondance mystérieuse entre le visible et l'invisible. Sous sa plume les allusions à la « communion des saints » au sens de tous les croyants sur la terre et dans le ciel, sont fréquentes. Il s'en est expliqué dans le texte par lequel s'achève l'ouvrage posthume : *Comment lire la Bible jour après jour*, et qui porte le titre : *Le monde invisible et les Invisibles. Sur le seuil* [2].



Fallot déplore que la piété « dont se contentent la plupart des Eglises protestantes » soit frappée de mutisme à l'égard de la question : comment nous représenter la condition actuelle de nos morts ? Cette piété ne répond rien à ce propos, parce que, apparemment, elle ne se soucie pas de rien savoir. En somme, écrit Fallot, il y a peu de différence « entre le matérialiste qui dit « de l'autre côté il n'y a rien », et le protestant qui affirme qu'il y a bien quelque chose, mais qu'on ne peut dire ce qu'il y a ». Combien de croyants sincères, dans l'existence desquels les disparus ne tiennent aucune place !

L'explication de notre « pauvreté » n'est pas difficile à trouver. D'une part la doctrine protestante s'est élaborée en pleine lutte; elle a été forgée par des chrétiens soucieux de « frapper fort » plutôt que de « viser juste ». Désireux de lutter contre de terribles abus, ils ont supprimé. D'autre part

[1] CAMILLE LEENHARDT, *La vie de J. F. Oberlin*. Paris-Nancy 1911, p. 279, note 1. — Le passage souligné l'est par nous.

[2] *Op. cit.* Nouvelle édition, Paris, « Je Sers », 1908, p. 381 ss.

le Nouveau Testament contient très peu de « renseignements directs » sur la condition des morts. Cela parce que les premiers chrétiens attendaient d'un moment à l'autre le retour du Christ et la fin du monde. Depuis lors bien des siècles se sont déroulés, le Christ n'est pas revenu... « Nous *n'avons donc plus le droit de penser comme on pensait à l'origine* » [1].

Au gré de Fallot, la piété protestante, d'une façon générale, a perdu le sens de l'Invisible. De là sa déchéance.

Mais on a beau faire, la question, tranchée semblait-il, réapparaît. Et la solution n'est pas impossible. Il nous suffit de savoir ce que Dieu demande de nous ici-bas pour pressentir l'œuvre à laquelle il nous convie dans le ciel.

Or l'action du chrétien, sur la terre, doit reproduire l'action du Christ durant les jours de l'incarnation. Au ciel l'action du racheté « se déroulera dans la communion du Christ vivant. » Une seule différence : la première s'accomplit dans la faiblesse; la seconde s'épanouit dans la gloire.

Bien entendu, dans tout cela il ne s'agit que de la condition des « bienheureux ». Celle des autres âmes « soulève de nombreux et douloureux problèmes », qu'il n'était pas désirable d'aborder à ce moment [2].

Si nos disparus vivent « pour de bon », et non pas seulement d'une existence apparente, alors ils s'intéressent à nous. Si ce n'était pas le cas, ils ne nous aimeraient plus. Leur existence serait donc diminuée et n'aurait rien d'une plénitude. « Qui dit plénitude de vie dit plénitude d'amour et par conséquent plénitude d'action. » C'est dire qu'ils exercent sur nous une influence spirituelle, en agissant sur notre « homme intérieur ». Quand, parfois, nous nous sentons vivifiés, relevés, c'est « qu'un de nos chers invisibles a passé par là » [3].

A l'objection toute naturelle : En faisant intervenir ainsi nos disparus, ne diminuez-vous pas d'autant l'action divine ? Fallot répondait : Dieu m'en garde ! Mais je me souviens qu'il lui plaît « de ne rien faire directement ». Etudiez son œuvre sur la terre, et vous constaterez « que c'est toujours par des hommes que Dieu agit sur les hommes ».

Cette dernière déclaration est d'une importance extrême. C'est cette conviction : Dieu n'agit sur nous *que* par des hommes, qui justifie les affirmations de Fallot relatives à l'influence des disparus sur les vivants. Or les données bibliques, celles de l'histoire de l'Eglise et celles de l'expérience personnelle de nombreux chrétiens, s'élèvent en faux contre une pareille assertion. A elle seule la conversion de Saul suffit à l'infirmer. Et combien de croyants, en vue ou très modestes, dans l'âme desquels Dieu a souvent parlé de façon directe. Adopter sans réserves la thèse de Fallot reviendrait, ni plus ni moins, à éliminer l'action en nous du Saint-Esprit !

A lire telles lettres de l'ami et disciple de Christophe Dieterlen, on ne peut se défendre d'une impression : Dans toutes ces questions concernant les disparus, Fallot, âme des plus sensibles, est emporté par son sentiment.

[1] *Op. cit.*, p. 382. C'est nous qui soulignons.
[2] *Op. cit.*, p. 389 (note 1), et p. 402, 403.
[3] *Op. cit.*, p. 393.

Et après coup, non sans peine, il s'efforce de trouver une justification théologique à des affirmations d'ordre essentiellement émotif.

A preuve ce message à Mme Roche, du 31 octobre 1901 :

« Les cloches d'Aouste viennent d'annoncer la Toussaint. *Je regrette que nous n'ayons pas de fête des morts... Moi qui suis peuple jusqu'à la moelle des os et qui vibre toujours avec la foule lorsqu'elle vibre spontanément et religieusement*, je ne puis vous dire à quel point ces anniversaires de novembre *me touchent.*

» J'ai l'impression que nos morts, sollicités par tant de regrets et de prières, se rapprochent de nous, et je suis comme secoué par le frisson de l'Invisible. La terre et l'existence terrestre sont bien peu de chose en pareil moment; il me semble que le voile se soulève et que nous allons pouvoir contempler du regard des horizons immenses et radieux. [1] »

Jusqu'ici, on l'aura remarqué, Fallot n'a pas parlé de la prière *pour les morts*. Plus réservé que son maître Oberlin, il s'est borné, au nom de la certitude de la *communio sanctorum*, à affirmer une action mystérieuse des disparus sur nous, une prière des défunts — les vrais vivants — en notre faveur.

Pourtant, à la dernière page du livre auquel nous avons fait de nombreux emprunts, son âme pastorale ne peut se contenir, et il franchit le pas :

Dans quelques Eglises, écrit-il, quand on redit le Psaume CXXX, on pense non seulement aux vivants, mais aussi aux morts en détresse.

Les Eglises protestantes condamnent la pratique de la prière pour les morts.

Cette prière, je le conçois fort bien, peut devenir dangereuse. « J'estime, toutefois, qu'on n'a pas le droit de condamner l'usage légitime (?) à cause de l'abus possible. Et de plus, si nous devons prendre Dieu pour confident de chacun de nos soucis, je ne vois pas comment une mère croyante dont le fils serait mort dans des conditions affligeantes, éviterait de crier à Dieu son angoisse. » (p. 411.)

N'est-ce pas là, du reste, se soumettre aux injonctions de l'apôtre Paul ? Ne nous enjoint-il pas de faire connaître nos besoins à Dieu *par des prières* en toutes circonstances ? Et Fallot d'insister : « En toutes circonstances... Cette expression exclurait-elle quelques-unes des pires souffrances qui peuvent assaillir le cœur humain ? »

La certitude, foncièrement évangélique, de la *communio sanctorum*, nous autorise-t-elle à adopter sans autres les idées d'Oberlin et de son disciple ? Nous ne le croyons pas.

On peut se demander, d'abord, s'il est possible d'étendre à ce point la portée de *Philippiens* 4. 6, et de donner le sens que veut Fallot aux termes : en toutes choses (ἐν παντί) ? A considérer le texte de près, il ne le paraît pas [2].

Ensuite, de quelle manière un pasteur sera-t-il vraiment fidèle à l'Evangile de la grâce ? En engageant cette mère angoissée, torturée, à tenter

[1] MARC BOEGNER, *La vie et la pensée de T. Fallot*, t. II. Paris 1926, p. 416. — Passages soulignés par nous.

[2] Cf. P. BONNARD, « L'épître de saint Paul aux Philippiens, *Commentaires du N. T.* Delachaux et Niestlé, X, p. 75,76.

d'agir sur Dieu à force de prières, et par là à faire passer un « réprouvé » au rang de « bienheureux » ? — Ou au contraire en la persuadant de s'en remettre, *une fois pour toutes*, et dans une totale confiance, à la miséricorde et à l'amour de Celui qui peut faire infiniment au delà de tout ce que nous imaginons et pensons ?

A notre avis la réponse ne fait aucun doute. Et nul ne prétendra que cette seconde attitude soit purement négative. Sur le plan spirituel elle est positive au premier chef.

Il n'en reste pas moins que, pour le protestantisme dans son ensemble, une question demeure ouverte : celle du rôle de nos disparus dans notre vie religieuse. Il ne s'agit pas, comme le voulait Fallot, de savoir comment nous *représenter* la condition actuelle de nos morts. S'interroger à ce sujet, c'est faire preuve d'une curiosité indirecte, voire malsaine, que la totale réserve de Jésus sur ce point suffit à condamner. A cet égard la comparaison établie par l'ami de Dieterlen entre l'attitude matérialiste et l'attitude protestante nous paraît singulièrement injuste. Il y va de tout autre chose : savoir quelle place les disparus doivent tenir dans l'existence d'un chrétien.

Suffit-il d'entretenir pieusement leurs tombes et de les fleurir une fois, ou plusieurs fois, par année? Evidemment pas. Ou encore d'honorer leur mémoire et de maintenir vivant, en nous, leur souvenir, en cherchant chaque jour à imiter ce qu'ils ont eu de meilleur? C'est infiniment mieux. Mais la certitude de la *communio sanctorum* ne permet-elle pas, n'exige-t-elle pas davantage ?

Quoi donc ? Guidés par l'Evangile, jusqu'où pouvons-nous aller ? La réponse n'est pas facile, parce qu'il s'agit manifestement de dépasser les enseignements de la révélation scripturaire.

Dans son rapport au Synode vaudois de 1939 — rapport d'une grande élévation de vues et d'une belle générosité — M. Chamorel disait : Peut-être l'Eglise évangélique n'a-t-elle pas prononcé son dernier mot dans la question qui nous occupe. Il est possible que, tôt ou tard, d'autres perspectives relatives aux choses dernières s'ouvrent pour elle. N'y aurait-il pas quand même — spirituellement légitime — une sorte de prière en faveur des défunts ? Non pas, certes, la prière - œuvre méritoire pour ceux qui en sont les objets. Pas davantage la requête pour les élus, qui, eux, n'en ont nul besoin. Mais la prière-cri de l'âme angoissée, « qui appelle le Règne de Dieu » et se souvient de ceux qui ont quitté ce monde « sans avoir rempli l'inéluctable condition de la vie éternelle et bienheureuse » [1].

Nous l'avouons, nous éprouvons bien des craintes à l'idée de voir l'Eglise réformée — ou même seulement ses pasteurs — s'avancer dans cette voie. Les distinctions entre ce point de vue et celui qui s'apparente à la doctrine romaine du purgatoire sont si subtiles, si délicates que nous serions ramenés bien vite à la prière pour les morts pure et simple, avec ses graves erreurs et ses lamentables abus.

C'est pourquoi, avec M. Chamorel, nous souhaitons que plusieurs théologiens, chez nous, s'attachent à cette recherche. Peut-être reprendrons-nous

[1] *Rapports présentés au Synode* des 7 et 8 novembre 1939, p. 43.

le problème pour lui-même, d'ici peu, dans cette revue de théologie ecclésiale. Il y serait particulièrement à sa place. En effet il y a là une question d'importance capitale pour la vie spirituelle de bien des âmes, et pour celle aussi de nos communautés. Si la « communion des saints » est pour nos Eglises mieux qu'un simple mot, une réalité vivante, il faut qu'elles trouvent comment l'exprimer dans le concret de l'existence quotidienne, mais sans abandonner la pleine fidélité à l'Evangile de Jésus-Christ. Faute de quoi nombre de fidèles seront, comme aujourd'hui et toujours davantage, livrés au sentimentalisme, avec tous les errements que cela peut entraîner.

Conclusions pratiques

En attendant... quelles solutions pratiques adopter dans nos paroisses ?

Les protestants partisans des cérémonies « en souvenir des disparus » avancent en somme trois arguments :

1. Nous sommes en présence d'un courant général de plus en plus fort. Au début de novembre, même dans nos cantons en majorité réformés, les foules envahissent les cimetières; la presse et les périodiques illustrés soulignent cette date; la radio fait de même. Il y a là une habitude prise, que rien ni personne ne peut plus enrayer.

2. Au lieu de protester, au lieu de condamner, l'Eglise doit prendre son parti de cette situation. Non pas laisser faire, sans autre. Mais être présente, par la personne de ses pasteurs, à chacune des manifestations organisées, au début de novembre, par les diverses sociétés locales. Alors seulement elle sera en mesure d'en contrôler l'orientation spirituelle, d'éviter les déviations, et même — qui sait ? — d'apporter à des âmes qu'elle n'atteindrait pas autrement le message de l'Evangile dans toute sa pureté.



3. Depuis bien des années déjà, afin d'éviter une coïncidence avec les fêtes romaines, certaines de nos Eglises ont fixé un culte en souvenir des disparus soit au dernier dimanche de l'année, soit au 31 décembre. A notre époque d'effort œcuménique, c'est une erreur. Il y a déjà, entre confessions chrétiennes, tant de divergences, pour le moment irréductibles. Ne les multiplions pas sans motifs vraiment déterminants. Le dernier mot de la sagesse spirituelle ne consiste pas à se mettre en opposition aussi complète et aussi fréquente que possible avec les autres confessions que la nôtre. Par souci d'œcuménisme, tenons-nous-en, nous chrétiens réformés, à la date traditionnelle du 2 novembre.

A cette triple prise de position, nous faisons une triple réponse :

— Si nous avons des yeux pour voir et des oreilles pour entendre, l'histoire de l'Eglise sera riche d'enseignements pour nous. Pensons notamment au contenu de l'épître XXIX de saint Augustin. Chaque fois que les responsables de l'Eglise de Jésus-Christ déclarent être en présence d'un état de fait, devant lequel il n'y a qu'à s'incliner, ils trahissent, consciemment ou non. La tâche de l'Eglise n'est pas de « suivre le courant » du jour ou de l'époque, mais de redresser au nom de l'Evangile, et de diriger en inspirant.

Sur le point dont nous avons parlé, cette tâche est aujourd'hui singu-

lièrement compliquée, du fait qu'il y a une longue pente à remonter relativement à la façon dont sont célébrés les services funèbres. Le protestantisme en général s'est beaucoup trop accommodé des cultes mortuaires dans lesquels la seule proclamation de l'Evangile a été remplacée par un panégyrique du défunt (croyant ou non).

— La participation des pasteurs à toutes les cérémonies « du souvenir » organisées au début de novembre par les sociétés les plus diverses, ne constitue pas une solution acceptable, à notre sens. A vouloir à tout prix tenir compte des « besoins religieux » inhérents à la nature humaine, l'Eglise risque de favoriser les plus graves confusions : pas seulement avec la doctrine romaine, très différente de la nôtre, nous l'avons rappelé; mais aussi avec des idées totalement païennes. Il n'est pas certain que la présence du pasteur permette à l'Eglise de « contrôler l'orientation » de ces manifestations. La seule lecture des comptes rendus de journaux, au lendemain du 2 novembre, rend très sceptique à cet égard.

— Si nos Eglises, après étude attentive de la question, estiment devoir rappeler une fois l'an le souvenir des disparus, elles seraient sages d'opérer *au cours du même service religieux* le memento des naissances, des baptêmes, des confirmations et des mariages qui ont marqué la vie paroissiale. Ce faisant elles rappelleraient avec force que, pour l'Evangile, ce n'est pas la mort terrestre qui constitue la « grande coupure » dans l'existence du chrétien.

Le désir de se rapprocher des croyants d'autres confessions ne doit pas jouer de rôle pour le choix de la date. Quelque précaution qu'on prenne, un « memento des disparus » fixé par l'Eglise protestante au début de novembre, ne peut qu'augmenter la confusion dans les esprits. Ce serait là de mauvais œcuménisme. Le vrai souci œcuménique doit pousser chaque Eglise membre du Conseil à demeurer fidèle à ce que Dieu l'a faite par l'histoire. Ainsi seulement elle pourra faire retentir, *ad majorem Dei gloriam*, SA note particulière dans le concert chrétien, concert qui doit être harmonie, donc unité par la diversité.

EDMOND GRIN

LA NOTION CHRÉTIENNE PRIMITIVE DE LA RÉSURRECTION

Nous ne pouvons envisager ici que quelques aspects de ce problème complexe [1].

[1] Sur le problème en général, on peut voir : *Realencyclopaedie f. protestant. Theologie u. Kirche,* [2] 1896 ss, II, p. 219-224; F. WEBER, *Jüd. Theol. auf Grund d. Talmud,* [3] 1897, p. 390 ss; R. H. CHARLES, *A critical history of the doctrine a fut. life,* 1899; E. SCHÜRER, *Geschichte d. jüdisch. Volkes...* [3-4] 1901 ss, II, p. 458 s, p. 638 ss; E. SELLIN, *Die alttestam. Hoffnung...* NkZ, 30, 1919, p. 232 ss; K. DEISSNER, *Paulus u. die Mystik seiner Zeit* [2] 1921, p. 124 ss; H. L. STRACK- P. BILLERBECK, *Kommentar z. N. T.*, 1922 ss, I, p. 887 ss, III, p. 474 ss, IV, p. 1017 ss et 1166-1198; E. ROHDE, *Psyche,* [9-10] 1925; G. QUELL, *Die Auffassung d. Todes in Israel,* 1925; W. BOUSSET, *Kyrios Christos,* [3] 1926, p. 134 ss; W. BOUSSET-H. GRESSMANN, *Die Religion des Judentums...,* [3] 1926, p. 269-274; E. SOMMERLATH,

le problème pour lui-même, d'ici peu, dans cette revue de théologie ecclésiale. Il y serait particulièrement à sa place. En effet il y a là une question d'importance capitale pour la vie spirituelle de bien des âmes, et pour celle aussi de nos communautés. Si la « communion des saints » est pour nos Eglises mieux qu'un simple mot, une réalité vivante, il faut qu'elles trouvent comment l'exprimer dans le concret de l'existence quotidienne, mais sans abandonner la pleine fidélité à l'Evangile de Jésus-Christ. Faute de quoi nombre de fidèles seront, comme aujourd'hui et toujours davantage, livrés au sentimentalisme, avec tous les errements que cela peut entraîner.

Conclusions pratiques

En attendant... quelles solutions pratiques adopter dans nos paroisses ?

Les protestants partisans des cérémonies « en souvenir des disparus » avancent en somme trois arguments :

1. Nous sommes en présence d'un courant général de plus en plus fort. Au début de novembre, même dans nos cantons en majorité réformés, les foules envahissent les cimetières; la presse et les périodiques illustrés soulignent cette date; la radio fait de même. Il y a là une habitude prise, que rien ni personne ne peut plus enrayer.

2. Au lieu de protester, au lieu de condamner, l'Eglise doit prendre son parti de cette situation. Non pas laisser faire, sans autre. Mais être présente, par la personne de ses pasteurs, à chacune des manifestations organisées, au début de novembre, par les diverses sociétés locales. Alors seulement elle sera en mesure d'en contrôler l'orientation spirituelle, d'éviter les déviations, et même — qui sait ? — d'apporter à des âmes qu'elle n'atteindrait pas autrement le message de l'Evangile dans toute sa pureté.



3. Depuis bien des années déjà, afin d'éviter une coïncidence avec les fêtes romaines, certaines de nos Eglises ont fixé un culte en souvenir des disparus soit au dernier dimanche de l'année, soit au 31 décembre. A notre époque d'effort œcuménique, c'est une erreur. Il y a déjà, entre confessions chrétiennes, tant de divergences, pour le moment irréductibles. Ne les multiplions pas sans motifs vraiment déterminants. Le dernier mot de la sagesse spirituelle ne consiste pas à se mettre en opposition aussi complète et aussi fréquente que possible avec les autres confessions que la nôtre. Par souci d'œcuménisme, tenons-nous-en, nous chrétiens réformés, à la date traditionnelle du 2 novembre.

A cette triple prise de position, nous faisons une triple réponse :

— Si nous avons des yeux pour voir et des oreilles pour entendre, l'histoire de l'Eglise sera riche d'enseignements pour nous. Pensons notamment au contenu de l'épître XXIX de saint Augustin. Chaque fois que les responsables de l'Eglise de Jésus-Christ déclarent être en présence d'un état de fait, devant lequel il n'y a qu'à s'incliner, ils trahissent, consciemment ou non. La tâche de l'Eglise n'est pas de « suivre le courant » du jour ou de l'époque, mais de redresser au nom de l'Evangile, et de diriger en inspirant.

Sur le point dont nous avons parlé, cette tâche est aujourd'hui singu-

lièrement compliquée, du fait qu'il y a une longue pente à remonter relativement à la façon dont sont célébrés les services funèbres. Le protestantisme en général s'est beaucoup trop accommodé des cultes mortuaires dans lesquels la seule proclamation de l'Evangile a été remplacée par un panégyrique du défunt (croyant ou non).

— La participation des pasteurs à toutes les cérémonies « du souvenir » organisées au début de novembre par les sociétés les plus diverses, ne constitue pas une solution acceptable, à notre sens. A vouloir à tout prix tenir compte des « besoins religieux » inhérents à la nature humaine, l'Eglise risque de favoriser les plus graves confusions : pas seulement avec la doctrine romaine, très différente de la nôtre, nous l'avons rappelé; mais aussi avec des idées totalement païennes. Il n'est pas certain que la présence du pasteur permette à l'Eglise de « contrôler l'orientation » de ces manifestations. La seule lecture des comptes rendus de journaux, au lendemain du 2 novembre, rend très sceptique à cet égard.

— Si nos Eglises, après étude attentive de la question, estiment devoir rappeler une fois l'an le souvenir des disparus, elles seraient sages d'opérer *au cours du même service religieux* le memento des naissances, des baptêmes, des confirmations et des mariages qui ont marqué la vie paroissiale. Ce faisant elles rappelleraient avec force que, pour l'Evangile, ce n'est pas la mort terrestre qui constitue la « grande coupure » dans l'existence du chrétien.

Le désir de se rapprocher des croyants d'autres confessions ne doit pas jouer de rôle pour le choix de la date. Quelque précaution qu'on prenne, un « memento des disparus » fixé par l'Eglise protestante au début de novembre, ne peut qu'augmenter la confusion dans les esprits. Ce serait là de mauvais œcuménisme. Le vrai souci œcuménique doit pousser chaque Eglise membre du Conseil à demeurer fidèle à ce que Dieu l'a faite par l'histoire. Ainsi seulement elle pourra faire retentir, *ad majorem Dei gloriam*, SA note particulière dans le concert chrétien, concert qui doit être harmonie, donc unité par la diversité.

EDMOND GRIN

LA NOTION CHRÉTIENNE PRIMITIVE DE LA RÉSURRECTION

Nous ne pouvons envisager ici que quelques aspects de ce problème complexe [1].

[1] Sur le problème en général, on peut voir : *Realencyclopaedie f. protestant. Theologie u. Kirche*, [3] 1896 ss, II, p. 219-224; F. WEBER, *Jüd. Theol. auf Grund d. Talmud*, [2] 1897, p. 390 ss; R. H. CHARLES, *A critical history of the doctrine a fut. life*, 1899; E. SCHÜRER, *Geschichte d. jüdisch. Volkes...* [3-4] 1901 ss, II, p. 458 s, p. 638 ss; E. SELLIN, *Die alttestam. Hoffnung...* NkZ, 30, 1919, p. 232 ss; K. DEISSNER, *Paulus u. die Mystik seiner Zeit* [2] 1921, p. 124 ss; H. L. STRACK- P. BILLERBECK, *Kommentar z. N. T.*, 1922 ss, I, p. 887 ss, III, p. 474 ss, IV, p. 1017 ss et 1166-1198; E. ROHDE, *Psyche*, [9-10] 1925; G. QUELL, *Die Auffassung d. Todes in Israel*, 1925; W. BOUSSET, *Kyrios Christos*, [3] 1926, p. 134 ss; W. BOUSSET-H. GRESSMANN, *Die Religion des Judentums...*, [3] 1926, p. 269-274; E. SOMMERLATH,

A. L'Ancien Testament et les écrits juifs

1. *Les antécédents paléotestamentaires*

Ils ne sont pas nombreux, car il fallut du temps pour que la révélation biblique parvînt à triompher sur ce point.

A l'époque du Christ, tous les sadducéens niaient encore énergiquement la résurrection [1]. On peut même dire qu'un seul texte de l'A. T. canonique développe réellement l'idée de la résurrection, Dan. 12. 2, de 165 environ: « Beaucoup de ceux qui dorment au pays de la poussière (le scheôl ou royaume des morts) se réveilleront (soit : ressusciteront), les uns pour une vie éternelle, les autres... pour être éternellement un sujet d'horreur » [2].

Es. 26. 19, de 334 peut-être, n'affirme pas, croyons-nous, la résurrection, mais ironise au contraire, selon un lieu commun de la rhétorique des prophètes et en parallèle antithétique avec le verset 14 que voici : « Les morts ne vivront plus, les ombres ne ressusciteront plus ». — Entendez, au v. 19 : « Que tes morts revivent ! Que mes cadavres ressuscitent (s'ils le peuvent) ! » La vision d'Ez. 37 n'est pas non plus à proprement parler l'image d'une résurrection, mais celle de la restauration du peuple juif. Le Ps. 16. 10 ne contient pas davantage une promesse de résurrection appliquée au Christ [3], mais celle d'une prolongation de la vie terrestre. Dans les autres passages cités comme des textes paléotestamentaires de la résurrection, on ne trouve de même ou bien que des pressentiments de cet événement (Ps. 49. 16, 73. 20 ss; Job 14. 13-17), ou bien que des assurances de la restauration *du peuple* (Es. 53. 10-11; Os. 6. 2) [4]. Quant à Job 19. 25-27, malgré toute l'envie que nous aurions — pour des raisons liturgiques notamment — d'y voir la magnifique affirmation de la résurrection du juste, nous sommes obligés de le traduire et de le comprendre dans le sens de la souffrance-épreuve finalement supprimée par Dieu avec une compensation adéquate de biens et de bonheur ici-bas; soit : « 25. Moi, je sais que mon libérateur est (toujours) vivant et que pour finir il me rendra justice sur la poussière (de mon tas de fumier). 26. Quand ces (plaies) m'auront assez rongé la peau, je verrai Dieu de mes propres yeux. 27. Je le verrai (venir) à moi (comme mon libérateur). Mes yeux le verront, et ne le verront pas sous les traits d'un étranger (ou : d'un adversaire). Je me consume d'attente (jusque-là) » [5].

La vérité, c'est qu'avant 165 environ aucun texte paléotestamentaire n'a pu parler de résurrection, parce que les circonstances n'avaient pas permis d'en apercevoir plus tôt la révélation.

Der Ursprung d. neuen Leben nach Paulus, [2] 1927, p. 63 ss; G. F. Moore, *Judaism*, 1927 ss, I, p. 623; *Jüdisches Lexicon*, I, 1927 ss, p. 566-568; *Encyclopaedia Judaica*, 1928 ss, III, p. 665-667; E. Lohmeyer, *Grundlagen paul. Theol.*, 1929, p. 90 ss, 139 ss; H. E. Weber, *Eschatologie u. Mystik i. N. T.*, 1930, p. 104 ss, 368 ss; F. Cumont, *Die Orient. Relig. i. röm. Heident.*, [3] 1931; A. Schweitzer, *Gesch. d. paul. Forsch.*, [2] 1933, p. 141 ss; A. Oepke, *ThW*, I, [2] 1949, p. 371 ss; II, [2] 1950, p. 332 ss; R. Bultmann, G. v. Rad, G. Bertram, *ThW*, II, [2] 1950, p. 833-877; R. Bultmann, *ThW*, III, [2] 1950, p. 7-25.

[1] Voir Mat. 22. 23 et par.

[2] Trad. Fréd. Macler, Bi. Cent. III, 3, 1940.

[3] Cf. Act. 2. 27-31, 13. 35-37.

[4] Voir *Bi. Cent.* n. à Dan. 12. 2.

[5] Litt. : « Mes reins se consument en moi. »

2. *Les développements dans les apocryphes de l'A. T.*

S'il n'y a, dans l'ancienne Alliance, qu'un seul texte canonique pour exprimer réellement la pensée de la résurrection, une quantité de passages apocryphes et pseudépigraphes en parlent alors, quoique toujours tardivement. En effet, le Siracide ou Ecclésiastique, premier en date des apocryphes (début du 2e siècle avant J. C.) ignore encore la croyance à la résurrection (cf. 17. 30) et l'auteur de 1 Maccabées n'y fait pas davantage allusion »[1]. Il en va toujours ainsi du livre des Jubilés qui est également du 2e siècle avant J. C. [2]. Mais, après, tout change.

La certitude d'une résurrection a triomphé dans les couches populaires juives à la faveur des persécutions endurées par le peuple martyr. Et elle y parvint malgré l'opposition des conservateurs, unis pour la circonstance aux sceptiques ! Le martyr mis en scène 2 Macc. 7. 9 s'écrie : « Scélérat, tu nous ôtes la vie présente. mais le roi du monde, quand nous serons morts martyrs [3], nous ressuscitera pour la vie éternelle. » « Tout près de mourir, il s'exprima en ces termes : Heureux ceux qui meurent de la main des hommes et qui tiennent de Dieu l'espérance d'être ressuscités par lui »[4]. L'Ap. des dix semaines d'Hén. et les Ps. de Salomon précisent qu'il y a une double résurrection, celle des justes pour la vie éternelle et celle des impies pour la mort éternelle : Hén. 92. 3-5 : « Le juste se réveillera de son sommeil; il se lèvera et il avancera dans les voies de la justice... Mais le pécheur sera perdu dans les ténèbres pour toujours. » Ps. Sal. 3. 13-16 : « La perdition du pécheur est éternelle... Mais ceux qui craignent le Seigneur ressusciteront pour la vie éternelle... ». Le Pseudo-Esdras et l'Ap. de Baruch dépeignent la façon dont les morts seront rendus, pensent leurs auteurs, par la terre ou le scheôl pour leur résurrection. Ps. Esdr. 7. 32 s [5] : « La terre rendra ceux qui dorment en son sein, la poussière ceux qui y reposent en silence et les réservoirs (des morts) restitueront les âmes qui leur auront été confiées. Alors le Très-Haut paraîtra sur son siège de Juge. » Ap. Bar. 50. 1 s : « Le Tout-Puissant me répondit : Ecoute cette parole. Car certainement la terre rendra les morts qu'elle a reçus pour les conserver, sans rien changer à leur aspect... »

Ces représentations et bien d'autres du même genre se sont produites spontanément et sous toutes les formes moulées dans le cadre des graves circonstances que connut l'Israël finissant à la veille de la naissance de J. C. Le résultat en a été forcément une grande variété de nuances, d'abord touchant les ressuscités, puis le moment de leur résurrection. Pour la question de savoir qui peut ou doit ressusciter, trois théories ont vu le jour, dont la première fut le plus souvent formulée : 1. Ne sauraient ressusciter que les justes d'Israël [6]; 2. Ressuscitent et les justes et les impies n'ayant pas déjà subis ici-bas le châtiment de leurs fautes [7]; 3. Absolument tous les hommes doivent ressusciter, les bons comme les méchants [8]. Quant au moment de la résurrection,

[1] Cf. Edm. Rochedieu, *Dict. enc. Bible*, II, 1935, p. 557. — Les parenthèses sont de l'auteur.

[2] Cf. J. Bonsirven, *Les idées juives au temps de notre Seigneur*, Paris, 1935, p. 188.

[3] Litt. « pour ses lois ».

[4] 2 Macc. 7. 14.

[5] Cf. 14. 35 s.

[6] Hén. 58. 3; 40. 33; 41. 10; 42. 3; Ps. Esdr. 4. 35; 7. 28; 2 Macc. 7. 4; 12. 43; Ps. Sal. 3. 14-16; 14. 6 et 10.

[7] Hén. 22. 10.

[8] Hén. 51. 1; Ap. Baruch 50. 1 ss.

on le fixe à l'un ou à l'autre des cinq que voici : 1. Après le Jugement, pour recevoir en partage la gloire du royaume messianique [1]; 2. Immédiatement après l'ère messianique [2]; 3. Immédiatement avant l'ère messianique [3]; 4. Lors du royaume messianique [4]; 5. Juste après la mort de l'homme [5].

3. *La fixation de la doctrine chez les Juifs.*

Les quatre premières conceptions se sont certainement fondues en une seule générale, la résurrection au dernier jour. En effet, le mot de jour était pris dans le sens très large de l'Hébreu יוֹם, araméen יוֹמָא [6] et jugement, royaume ou ère messianiques étaient pour chacun autant de réalités eschatologiques : soit qu'il s'agisse d'un instant suivant le jugement lui-même ou l'ère messianiques, soit qu'on envisage un moment précédant celle-ci ou en plein en elle, c'est grosso modo identique. Et c'est naturellement sur ce point que les divers tenants de la résurrection durent s'accorder communément : résurrection au dernier jour ou résurrection finale. Nous le voyons jusque dans l'Evangile où Marthe exprime la croyance générale des Juifs de son époque lorsqu'elle dit de Lazare mort : « Je sais qu'il ressuscitera à la résurrection au dernier jour » [7]. A part les sceptiques, bien sûr, qu'on n'écoute dans aucune religion, il n'y avait plus que des conservateurs impénitents comme les sadducéens et des auteurs tels que ceux de l'Ass. de Moïse et du second Hén. pour nier encore toute possibilité de résurrection. Mais, avec l'extinction des sadducéens, vers la fin du premier siècle après J. C., la résurrection finale devient un dogme juif; et, dans la Mischna, ses ultimes contempteurs sont menacés de n'avoir pas part à la vie future en cas de persistance dans leur obstruction [8]. Quant à la cinquième conception, celle de la résurrection suivant immédiatement la mort de l'homme, nous ne la voyons plus guère représentée chez les Juifs du 1er siècle après J. C., quoique, à la veille de la naissance du Sauveur, elle fût fréquemment développée. Cela ne signifie pas, néanmoins, qu'elle ait totalement disparu — de pareilles croyances ne se volatilisent pas ainsi — mais seulement qu'on n'osa plus ni en écrire, ni en parler ouvertement, du moment que les sadducéens niaient toute résurrection et que les pharisiens n'enseignaient qu'une résurrection finale.

B. L'Evangile

Nous croyons que la prédication de Jésus fut spécifiquement celle de la résurrection immédiate après la mort de l'homme.

On objectera certainement qu'il y a deux passages, exactement un seul répété, Jn. 6. 39 et 40, qui déclarent catégoriquement que le Maître prêcha la résurrection finale : « ... la volonté de Celui qui m'a envoyé, c'est que je ne perde aucun de ceux qu'il m'a donnés, mais que je le ressuscite au dernier jour.

[1] Hén. 40, 29-33. 108.
[2] Hén. 91. 10; 92. 3; Ap. Baruch 40-42; Ps. Sal. 3. 16; 13. 9; Pseud. Esdr. 7. 29-32.
[3] Hén. 51. 1.
[4] Pseud. Esdr. 7 28.
[5] Pseud. Esdr. 4. 41 s; Sap. 3. 1-9; Ps. Sal. 14. 6 et 16. 2. Cf. Edm. Rochedieu, *art. cit.*, p. 558.
[6] Cf. sub voc, L. Koehler-W. Baumgartner, *Lexicon in V. T. Libros*, Leiden, 1953 et M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumin*, New-York, 1950.
[7] Jn. 9. 24.
[8] Voir J. Bonsirven, *op. cit.*, p. 189.

La volonté de mon Père est que tout homme qui voit le Fils et qui croit en lui ait la vie éternelle et que je le ressuscite au dernier jour »[1]. Seulement, la teneur textuelle de ce doublet ne nous permet point de faire une telle objection. Car la précision répétée : « au dernier jour », n'existe ni dans le Vaticanus gr. 1209, ni dans le codex Ephraemi, ni dans les huit codex E F G H S U V ω, ni dans beaucoup d'autres[2]. Il est vrai que le Sinaïticus, le Bezae Cantabrigiensis, ainsi que nombre d'autres manuscrits la présentent[3]. Mais la leçon d'un Vaticanus, le plus ancien de tous les codex grecs du N. T., nous semble devoir être généralement préférée à celle des autres. Et, en l'occurrence, l'adjonction « au dernier jour » paraît plus vraisemblable que sa suppression, parce que la doctrine chrétienne de la résurrection s'est à nouveau communément définie après Paul, à l'instar de la juive du temps de Jésus, dans le sens d'une résurrection finale. Nous devons donc lire les deux fois Jn. 6. 39 et 40 : « Je le ressusciterai »[4] et comprendre : à sa mort.

Dans aucun autre texte évangélique on ne trouve non plus de mention d'une résurrection au dernier jour. Par contre, une parabole, celle de Lazare et du mauvais riche, Luc 16. 19-31, développe clairement l'enseignement de la résurrection à la mort de l'homme; un logion, celui de Luc 23. 43, en exprime nettement l'idée; une promesse de Jésus, relatée Jn. 5. 24, le souligne; une autre, transcrite Jn. 8. 51; et une précision relative à la croyance juive en une résurrection finale le confirme en Jn. 11. 25.

1. *Luc 16. 19-31*[5]

S'il y a un enseignement important, c'est celui d'une parabole. En effet, il s'agit d'une explication directe ou indirecte aussi complète que possible dans le cadre de la conversation. Les paraboles de Jésus constituent donc un critère particulièrement précieux pour nous permettre d'apprendre à connaître son enseignement. La parabole que voici montre que la résurrection dont le Maître parla est la résurrection immédiate à la mort du croyant. Et elle précise encore qu'il n'y a pas une simple résurrection, mais une double, celle du croyant pour la vie éternelle et celle de l'impie pour la mort à jamais, l'une et l'autre résurrection intervenant au dernier souffle de l'homme ici-bas. Voici effectivement comment le Seigneur représente les choses : A leur mort, le mauvais riche et Lazare ressuscitèrent tous deux immédiatement, le premier dans le séjour des morts (« le scheôl »), le second dans le paradis (« le sein d'Abraham »).

L'idée de la résurrection du juste est exprimée explicitement par la métaphore de son transport, à sa mort, par les anges jusque dans le sein d'Abraham, soit jusque dans le paradis. Une telle image pour désigner la résurrection immédiate du croyant dans le paradis est encore appliquée à tous les disciples du Christ selon la relation de Jn. 14. 2 ss. Lorsque, en effet, Jésus dit : « ... je reviendrai (des Cieux) et je vous prendrai (pour vous y mener) avec moi... », il ne leur promet rien d'autre que de remplir pour eux à leur mort la fonction

[1] Cf. *ad loc.* Bi. Cent. cit. M. Goguel (1928). — Nous préférons ici le singulier littéral au pluriel usité par le savant français.

[2] Voir E. Nestle, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart, app. crit. *ad loc.*

[3] Cf. *ibid.*

[4] La répétition de cette promesse : « Je le ressusciterai », relève du génie d'expression araméenne, parallélique.

[5] Surtout 19-24.

dont il avait représenté les anges s'acquitter en faveur de Lazare. Et il faut entendre : « ... afin qu'(à votre mort) vous soyez à votre tour là (dans les Cieux) où je serai moi-même (après ma résurrection) ». Ceux qui meurent en Christ sont emportés immédiatement par cet Ange des anges et ressuscitent tout aussitôt Là-haut dans leur corps spirituel nouveau, celui des anges qu'ils deviennent eux aussi, comme le spécifia Christ aux sadducéens, négateurs de toute résurrection : « A la résurrection, il n'y a plus ni hommes, ni femmes contractant mariages, mais l'on est comme des anges dans le ciel » [1].

L'idée de la résurrection de l'impie à sa mort, elle, est rendue d'une façon implicite dans les expressions « en levant les yeux, au fort de ses tourments, il vit Abraham de loin... ». Jésus signifie qu'à sa mort l'incroyant ressuscite loin du ciel, dans le séjour des morts, d'où il peut cependant contempler la jouissance des justes ressuscités pour un bonheur sans fin. L'existence du méchant ressuscité est celle de la torture dans une « flamme » qui ne semble pas plus s'éteindre que ne cesse la félicité du juste ressuscité.

On dira peut-être que les vives couleurs dont le Maître couvre son tableau sont celles d'une représentation populaire de son milieu. C'est certes plus que probable, puisqu'avant l'an 1, en Palestine, des révélations assez nombreuses, nous l'avons vu, étaient déjà à même d'assurer aux âmes leur résurrection à leur propre mort [2]. Mais, justement, Jésus a précisé qu'il était venu accomplir [3]. D'ailleurs, même si, pour raconter la parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare, le Seigneur emprunta ses éléments à des représentations populaires de son milieu, il en ressort en tout cas qu'il les prit à son compte, puisqu'il les utilisa sans autre. C'est donc pareil et cela révèle bien qu'il enseigna, comme résurrection, une résurrection immédiate à la mort de l'homme, de ce double type : résurrection de ses disciples pour la vie éternelle, résurrection des impies pour leur mort définitive.

2. *Luc 23. 43*

Ce logion est explicite : « ... aujourd'hui [même], tu seras avec moi dans le paradis » [4]. Il faut croire qu'il l'était trop, au jugement de certains hérétiques et de quelques sectaires. Car un Marcion l'a tout bonnement exclu de sa trame évangélique [5] et des Témoins de Jéhova prétendent encore qu'on aurait déplacé une virgule pour lire comme on le fait dans l'Eglise. A leur sens, il faut mettre la virgule après « aujourd'hui » et tourner par : « Je te le dis aujourd'hui, tu seras avec moi dans le paradis. »

A la vérité, la critique textuelle n'a rien à faire valoir contre la valeur de ce passage dont l'authenticité et l'intégrité sont certaines. Et il ne s'agit pas davantage, dans l'original, d'une question de virgule avant ou après « aujourd'hui ». Tout helléniste véritable sent très bien que le déroulement de la phrase grecque n'autorise pas le rattachement d'« aujourd'hui » à « Je te le dis », mais à « tu seras avec moi dans le paradis » [6]. Et, plus encore le texte du Σ s, le plus ancien témoin évangélique et le plus proche, linguistiquement, de l'araméen parlé par Jésus, écarte toute équivoque possible. Car, littéralement traduit, c'est le suivant : « Je te dis *qu'aujourd'hui* tu seras avec moi

[1] Mat. 22. 30.
[2] V. *supra*, p. 4.
[3] Cf. Mat. 5. 14.
[4] *Bi. Cent. cit.* M. Goguel, *ad loc.*
[5] Voir Nestle, app. crit.
[6] Voir K. G. Rengstorf, NTD, 3, *Lukas*, [5] 1949, p. 262.

dans le paradis »[1]. Il n'y a qu'une teneur qui soit divergente, c'est celle du Σ c, revenant mot à mot à ceci : « Je te dis aujourd'hui que tu seras avec moi dans le jardin d'Eden »[2]. Mais la rédaction de ce second « evangelion » est plus tardive (5e siècle) et moins sûre que celle du premier (4e siècle), dont certains passages sont même encore dans un état textuel de l'an 200 environ, état le plus primitif que nous connaissions aussi bien pour les codex grecs que pour tout autre manuscrit d'ensemble des Evangiles, dans quelque langue que ce soit. Puisque donc les témoins textuels grecs et le meilleur araméen attestent tous : « Je te dis qu'aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis », nous pouvons et nous devons bien faire valoir cette leçon comme l'originelle.

Les théologiens qui ont de la peine à admettre la révélation de la résurrection immédiate pensent pouvoir contester que Luc 23. 43 l'exprime, en disant : « L'accent porte sur les mots " avec moi " et non sur : " dans le paradis " »[3].

Il est vrai que Jésus ne met pas en valeur le mot de paradis qui, soit en araméen, soit en grec, ne vient qu'en fin de phrase. Seulement, il n'appuie pas non plus d'abord sur l'expression « avec moi », mais, précisément, sur « aujourd'hui ». Car, c'est cet adverbe de temps qui occupe la première place dans la proposition, aussi bien en grec qu'en araméen[4]. Et cela nous fait comprendre qu'ici, comme dans la circonstance relatée Jn. 11. 25, le Seigneur veut faire une mise au point entre la doctrine juive de la résurrection finale et la révélation que Dieu lui a faite : résurrection à la mort de l'homme.

Il ne faut pas trop presser la valeur temporelle exacte d'aujourd'hui comme le font des sectaires qui disent : « Jésus n'a pu promettre : Aujourd'hui, tu seras avec moi dans le paradis, car il n'est ressuscité que le troisième jour. » C'est oublier, en effet, qu'en araméen le mot de jour, יוֹם, יוֹמָא, ne marque pas — nous l'avons vu[5] — la durée d'une manière aussi stricte que chez nous où un jour a 24 heures de 60 minutes, elles-mêmes de 60 secondes. D'ailleurs, la fête de la Pâque chrétienne n'est, proprement, que celle de la constatation du tombeau vide et du Christ *déjà ressuscité*[6]. Dans les quatre relations évangéliques, ce double trait est bien commun. Lorsqu'à l'aube du premier jour de la semaine, la ou les saintes femmes arrivent pour rendre les derniers devoirs à leur Sauveur, on leur montre ou elles voient le tombeau vide et, dans les synoptiques, on spécifie que le Christ est déjà ressuscité. De fait, en grec, on n'use pas du présent ἐγείρεται, mais de l'aoriste ou passé ἠγέρθη. Cela implique donc une action déjà antérieure au début du troisième jour et, par conséquent, cela peut même la faire remonter jusqu'à l'aujourd'hui précisé par Jésus; il ne s'agit que de quelques heures ! Comme Pierre le releva dans sa première prédication aux Juifs, il n'était pas possible que le Saint de Dieu « voie la corruption »[7].

Si nous avons dit que l'accent ne porte pas *d'abord* sur l'expression « avec moi », c'est parce que nous croyons que Jésus appuie aussi sur elle, mais moins que sur l'adverbe « aujourd'hui » qu'il prononce en premier avec toute la force voulue pour accentuer ce que nous venons de développer. Seulement, s'il met encore en valeur cette communion du converti avec lui après leur mort, c'est justement ce qui milite en faveur de la doctrine spécifiquement chrétienne

[1] *Ad loc.* Agnes Smith Lewis, *The Old Syriac Gospels*, London, 1910.
[2] *Ad loc.* F. Crawford Burkitt, *Evangelion Da-Mepharrshe*, Cambridge, 1904.
[3] Ph. H. Menoud, *Le sort des trépassés*, CTh 9, Neuchâtel, 1945, p. 45.
[4] V. les Σ et le Γ.
[5] Supra, p. 4.
[6] Cf. Mat. 28. 1-10 par. Mc. 16. 1-8; Luc 24. 1-11; Jn. 20. 1-10.
[7] Act. 2. 27, 31. Pour la même affirmation dans la bouche de Paul, v. Act. 13. 35.

d'une résurrection à la mort de l'homme. En effet, le crucifié n'aurait pu assurer à son compagnon de souffrances repentant de se retrouver avec lui immédiatement après leur crucifixion si cela n'avait pas signifié que le converti ressusciterait comme lui juste à sa mort. Car Jésus ressuscita immédiatement; et, pour que le brigand repentant pût être déclaré le jour même avec le Ressuscité au paradis, il fallait nécessairement qu'il y eût pour lui aussi la même résurrection immédiate que celle de son Sauveur.

Quelques-uns doutent enfin que Jésus puisse entendre par paradis le ciel où sont les ressuscités. Ils font valoir que « pour les Juifs ce terme, ou bien n'est qu'une autre manière de parler du salut, ou bien désigne le lieu où les justes attendent la résurrection finale »; et ils assimilent purement et simplement une telle réalité à ce que Luc 16. 23 appelle « le sein d'Abraham » [1].

Certes, Jeremias le montre bien, dans l'apocalyptique juive, le paradis était le lieu où les âmes des ancêtres, des élus et des justes devaient attendre la résurrection [2]. Mais en déduire que la notion néotestamentaire de paradis est celle-là même du judaïsme, c'est présupposer que le Christ n'a pu changer la représentation des choses qu'on se faisait autour de lui. Et nous ne pouvons, personnellement, l'admettre. Aussi, n'interrogerons-nous là-dessus que le N. T. lui-même. Il ne s'agit que de trois passages explicites, Luc 23. 43, naturellement, 2 Cor. 12. 4 et Ap. 2. 7. Mais ils suffisent, car ils nous permettent de reconstituer avec assez de certitude quelle fut la notion authentiquement chrétienne du paradis.

En Luc 23. 43, une chose précise tout de suite le sens que le Maître des Douze donnait au concept de paradis, c'est la pensée générale. Or, celle-ci ne saurait être mise en doute, ici, surtout après ce que nous avons déjà pu observer : Il n'était pas possible que Jésus entendît encore par paradis le lieu où les âmes des ancêtres, des élus et des justes étaient censées attendre la résurrection finale. L'immédiateté de la résurrection promise au converti : « *Aujourd'hui*, tu seras... » ne s'accorde déjà pas avec le caractère d'attente qu'avait dans la représentation juive le séjour des âmes dans un état intermédiaire entre la vie actuelle et une résurrection finale. Puis, la spécification « avec moi » trahit le divorce qu'il y a entre la conception encore bien médiocre des pharisiens et la révélation du Christ à nulle autre pareille. Le jour de la mort des trois crucifiés de Golgotha, le Christ ne peut être dans un lieu d'attente de la résurrection finale. Et, puisqu'il n'est qu'au ciel dans la gloire de la résurrection immédiate, il s'ensuit nécessairement que le croyant, qui est dit être immédiatement à nouveau *avec* son Seigneur, est *avec* lui, *là où il est lui-même*, à la droite de Dieu, soit au *Ciel*; ce qui, corollairement, prouve que le paradis, pour Jésus, est le lieu des ressuscités Là-haut avec lui. Si, dans une parabole telle que celle de Luc 16. 19, Jésus explique que le croyant mort doit être aussitôt dans « le sein d'Abraham » et non dans le paradis, c'est que cette expression imagée populaire est métaphorique et éminemment appropriée au style d'une parabole. D'autre part, cela signifie bien aussi que le croyant est tout de suite après sa mort Là-haut avec le Christ; car, dans la pensée chrétienne primitive, Abraham a cru lui-même au Christ [3] et, en l'occurrence, montrer une âme ressuscitée dans le sein d'Abraham, c'est la représenter avec le Messie dans le paradis.

[1] Ph. H. Menoud, *op. cit.* 45 et n.

[2] Hén. Eth. 70. 4; Ap. de Moïse 37. 5; Test. d'Abr. 20. 4... V. Joach. Jeremias, art. « παράδεισος », *ThW*. V-12, 763 ss.

[3] Cf. Jn. 5. 39.

La description paulinienne de l'enlèvement au paradis dont parle 2 Cor. 12. 4 est certes de nature à provoquer l'étonnement [1], mais elle est déjà familière à la pensée juive que l'apôtre des Gentis a pu conserver sur tel ou tel point. Et l'on sait que le Talmud montre des rabbins découvrant Là-haut les secrets de Dieu, une fois parvenus au paradis [2]. Cela milite donc en faveur d'une assimilation de ce lieu avec le ciel. Et il ne convient pas de s'achopper au fait que, suivant certaines représentations de l'époque, il y avait trois, quatre ou sept cieux. On n'ignore point que, pour d'aucuns, dans le quatrième ciel se trouvaient l'archange Michel et l'autel des sacrifices de la nouvelle Jérusalem. On se rappelle aussi que, d'après le livre d'Hénoch, le patriarche était monté jusqu'au septième ciel [3]. Qu'on considère le ciel comme une maison à plusieurs étages et qu'on place le paradis au troisième, plus haut ou plus bas, qu'importe ! L'essentiel c'est que Paul localise bien le paradis au ciel en l'assimilant à tout ou partie de cette Maison céleste de Dieu. Une chose est encore frappante, c'est que l'apôtre parle, à la troisième personne, d'une vision qu'il eut, lui-même [4], vraisemblablement en 43 à Antioche [5], ou en Cilicie [6]. Or, pour ce faire, il mentionne un enlèvement dans le paradis en recourant au mot d'ἡρπάγη qui est le terme technique dont il use déjà en 1 Th. 4. 17 pour dire qu'à la parousie les chrétiens alors vivants sur la terre seront enlevés : ἁρπαγησόμεθα. Et là, il dit communément que ce doit s'accomplir au ciel avec le Seigneur : ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἀέρα. Par recoupement, nous pouvons donc confirmer que, pour Paul, comme pour Jésus, *le paradis est le lieu céleste où les croyants vivent la vie éternelle avec leur Seigneur*, en passant immédiatement et tout droit de la terre au ciel, sans séjour intermédiaire dans un endroit où ils « dormiraient » jusqu'au jugement final.

On entend assez clairement, en Ap. 2. 7, que le paradis est au ciel. En effet, on précise que le croyant mort y mange de l'arbre de la vie, donc qu'il y jouit de la vie éternelle. Or, la vie dans un lieu d'attente jusqu'à la résurrection finale n'offre rien de pareil à cela et n'est à aucun égard non plus la vie éternelle. D'autre part que les chrétiens ressuscitent à leur mort pour une telle vie, cela ressort encore d'un recoupement qu'il est loisible d'opérer avec des parallèles comme Ap. 7. 1 ss qui spécifie qu'au moment de la vision de l'auteur de ce dernier livre les croyants morts étaient dans le ciel, soit déjà ressuscités ou ressuscités à leur mort même. Et il nous semble ainsi surabondamment établi que, pour la foi chrétienne véritable, la résurrection a lieu à la mort de l'homme, les croyants entrant dans le paradis ou au ciel avec la vie éternelle et les impies étant jetés dans l'étang ardent de la seconde mort.

[1] A. J. Festugière (*Monde gréco-romain*, Paris, II, p. 153, n. 2) parle d'une mystique astrale introduite, cent ans plus tôt à Rome, par Posidonius, un Syrien d'Apamée. Il renvoie au Songe de Scipion chez Cicéron. Et il en relève encore des traces chez Philon et chez Plutarque, en reconnaissant qu'une pareille mystique ne se trouve que chez les lettrés. A Tricot (*op. cit.*, p. 67) envisage l'hypothèse d'une influence de la pensée spéculative babylonienne. Lietzmann (-Kümmel) fait un tour d'horizon intitulé « Le voyage au ciel » de l'âme en état d'extase dans un grand nombre de religions (HNT 9. *An die Korinther* 1. 2, [4] 1949, 153 n.).

[2] Talm. Chagiga 14b.

[3] Voir *Bi. Cent., ad loc.* n.

[4] Lietzmann-Kümmel, *op. cit.* 153 et H. D. Wendland, NTD 7 *(Cor.)* [5] 1948, 165.

[5] Tricot, *op. cit.* 67.

[6] E. Osty, Bi. de Jérusalem, *Ep. saint Paul aux Cor.*, Paris, 1949, 110, n. c.

3. *Jn. 5. 24*

Ce texte est dogmatique et explique d'une manière philosophico-théologique comment le croyant ressuscite tout de suite pour la vie éternelle, virtuellement, quand il rencontre le Christ ici-bas, et effectivement, lorsqu'il meurt en lui.

W. Bauer remarque : « La conception johannique est celle d'une effusion de forces divines par lesquelles, dès son existence terrestre, l'homme est libéré de la juridiction naturelle et périssable (de sa condition charnelle) pour être rempli d'une substance (de vie) éternelle » [1]. Cela nous paraît judicieux, quoiqu'il convienne encore mieux de parler d'un enseignement de Jésus et non d'une conception johannique. Car l'auteur du quatrième évangile n'a fait malgré tout que développer ce qu'impliquaient les paroles de son Maître, et n'a point exposé des théories qui lui auraient été particulières. Zahn explique bien aussi que « la Vie que l'homme a obtenue en recevant avec foi la parole de Jésus lui est (dès lors) pour toujours acquise » [2]. Et Strathmann spécifie parfaitement qu'il ne s'agit pas ici d'eschatologie, mais d'actualisation, de l'actualisation de la vie éternelle en pleine vie terrestre du croyant. « La vie éternelle, précise-t-il, est déjà sa possession présente. [3] »

Exactement, l'homme qui écoute la parole du Christ et qui croit en Celui qui l'a envoyé a la vie éternelle, parce que la parole du Seigneur ne retourne pas à Lui sans effet, comme Esaïe le proclama déjà en Israël [4]. Or, l'effet de l'action de la Parole est celui de la Vie; car « en Lui était la Vie », dit à son tour le quatrième évangéliste [5], c'est-à-dire qu'en Lui est la source d'eau ou de vie éternelle qui sourd à jamais dans le sein du croyant dès son contact ici-bas avec Lui [6].

Le verbe araméen usité par le Maître exprime éminemment l'actualisation dans le présent déjà. En effet, au rapport unanime des Σ s, c et p, Jésus a dit אִית לֵ, littéralement : « est (maintenant ou dès maintenant) à lui », soit : a ou possède déjà. Il faut donc traduire et comprendre : « Celui qui écoute ma parole et qui croit en Celui qui m'a anvoyé a (dès lors) la vie éternelle. » C'est pour bien rendre l'idée de cette actualisation que le grec tourne par l'indicatif présent : ἔχει (ζωὴν αἰώνιον). Et il l'explicite en usant, à la fin de la coordonnée, du parfait grec μεταβέβηκεν (ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν). De fait, un tel temps grec exprime un état *présent* résultant d'une action accomplie. Cela signifie que le chrétien a déjà sur cette terre la vie éternelle comme résultat de l'action vivifiante que le Christ a accomplie dans son âme lors de sa conversion à lui. Car, Paul l'a souligné, si l'homme naturel a un esprit vivant de la vie mortelle d'ici-bas, le Christ a un Esprit vivifiant de la vie éternelle d'En-haut [7].

La précision du début de la coordonnée : εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται est également destinée à souligner que le disciple du Christ ressuscite immédiatement à sa mort. Car le corollaire d'une telle résurrection est forcément l'exemption du Jugement : celui qui ressuscite à sa mort ne saurait évidemment être jugé

[1] H. J. Holtzmann - W. Bauer, HNT, IV *(Joh.)* [3] 1908, 125.
[2] Th. Zahn, KNT, *Das Evang. des Joh.,* [5-6] 1921, 300.
[3] H. Strathmann, NTD, IV *(Joh.)* [6] 1951, 105.
[4] Es. 55. 11.
[5] Jn. 1. 4.
[6] V. Jn. 4. 14.
[7] 1 Cor. 15. 45.

dans l'Au-delà puisqu'il passe sans transition de la mort charnelle à la vie éternelle. Cela ne veut pas dire, bien sûr, qu'il ne sache jamais ce qu'est le jugement de Dieu ou que le Seigneur fasse, à cet égard, des passe-droits aux siens : Le croyant est exempté du jugement dernier, parce qu'il s'est déjà jugé lui-même ici-bas : il a accepté le jugement que le Christ a porté tout de suite sur lui à sa conversion. L'homme qui se convertit avoue par là même qu'il est pécheur et qu'il a besoin du salut d'En-haut. Le Seigneur le déclare alors déjà jugé tout comme un père tient quitte de la punition, qu'il lui aurait infligée, un enfant qui reconnaît sa faute de lui-même. Voilà pourquoi il est dit : « Celui qui croit en lui n'est point jugé, mais celui qui ne croit pas est déjà jugé... »[1]; et encore : « C'est maintenant qu'a lieu le jugement de ce monde »[2].

Si l'on déclare à peu près trois fois la même chose : « il a la vie éternelle », « il ne vient pas en jugement », « il est désormais passé de la mort à la Vie », c'est à cause du génie sémitique biblique d'expression parallélique. A l'instar des Hébreux, les Araméens recouraient au parallélisme. Au lieu de dire, comme nous autres cartésiens une chose en une seule phrase complète, nuancée ou concise, ils le faisaient en deux ou trois touches répétitives, oppositives ou autres suivant le cas.

4. *Jn. 8. 51*

La pensée de ce passage est claire. C'est celle de la promesse du Christ valable en lui dans l'immédiat — résurrection à la mort de l'homme — par opposition à ce qui n'est pour un Juif qu'eschatologie — résurrection au dernier jour — : *Le disciple de Jésus ne verra jamais la mort.* Tous les exégètes[3] ainsi que tous les traducteurs, reconnaissent que c'est par cette négation accentuée, « ne... jamais », que l'on doit rendre l'idée[4]. Or, dire que le chrétien ne verra jamais la mort revient bien à lui promettre la résurrection à sa mort. Car cela signifie que son âme ou sa personne, dès sa régénération terrestre par le Christ vivifiant, passera immédiatement de la mort à la Vie.

5. *Jn. 11. 25 s*

Ce texte montre Jésus spécifiant que la résurrection ne doit pas intervenir au dernier jour, selon la conception juive courante, mais à l'instant même de la mort du croyant. C'est en effet de la sorte qu'il faut comprendre l'araméen... אִךְ, particulièrement bien explicité dans le grec κἂν avec le subjonctif aoriste dans la subordonnée et l'indicatif futur dans la principale : κἂν ἀποθάνῃ, ζήσεται. Exactement, cela revient à dire ceci, en parlant du disciple du Christ : On ne sait pas quand il mourra, mais ce qu'il y a de sûr, c'est qu'à l'instant même de sa mort, il vivra, c'est-à-dire il recevra la vie éternelle ou ressuscitera.

Cette idée est encore reprise parallèlement au verset 26 qui n'est qu'une coordonnée de la phrase du v. 25; littéralement : « et... il n'a pas à craindre (οὐ μή) de mourir un jour. La précision temporelle : לְעָלְמָא / εἰς τὸν αἰῶνα, sert

[1] Jn. 3. 18.
[2] Jn. 12. 31.
[3] Voir encore tout dernièrement, dans ce sens, PH. H. MENOUD, *op. cit.* 44.
[4] H. OLTRAMARE, *Le N. T.*, Genève, 1872, *ad loc.*; E. STAPFER, *Le N. T.*, Paris, 1899, *ad loc.*; H. J. HOLTZMANN - W. BAUER (HNT, IV), 1908, p. 185; TH. ZAHN, *Evangelium des Joh.* (KNT IV), éd. cit. 430; J. F. OSTERWALD, *Le N. T.*, Paris, 1922, *ad loc.*; M. GOGUEL *Bi. Centenaire* cit. *ad loc.*; H. PERNOD, *Les quatre Evangiles*, Paris, 5e éd. 1943, p. 269; L. SEGOND, *Le N. T et les Psaumes*, Paris 1947, *ad loc.*; H. STRATHMANN, *Das Evangelium nach Joh. cit.* p. 143 et 153; *La Bi. Synodale*, Paris, 7e éd. 1952, *ad loc.*

à illustrer que l'événement appelé la mort n'est pas pour tous les hommes la catastrophe dont, en dehors du Christ, on craint toujours la venue pour un avenir plus ou moins rapproché, mais que c'est simplement une destruction charnelle ne valant que pour ici-bas. De même qu'il y a deux vies, la vie présente et la vie éternelle, il y a deux morts, la mort de l'organisme physique et la mort de l'organisme spirituel. Ce n'est donc pas la première fin qui est à redouter mais la seconde. Et celui qui a reçu le Christ vivifiant n'a que son corps détruit à sa mort. Son âme ressuscite immédiatement pour vivre sans autre éternellement Là-haut de sa vie propre et pleine d'organisme vivifié par l'Esprit de Celui qui est le même, hier, aujourd'hui, éternellement [1]. Par conséquent, un pareil croyant ne meurt réellement jamais, si l'on considère que sa véritable personne est dans son âme, déjà vivifiée sur la terre par le Christ. Aussi, la meilleure traduction du v. 26 est-elle bien la suivante : « (et quiconque vit en moi [2]) ne mourra jamais » [3].

6. *La raison de la résurrection immédiate.*

Elle réside dans le fait que Jésus de Nazareth est le Messie et qu'avec lui les temps de la fin sont virtuellement accomplis : *dès l'an 1, on vit l'*ἔσχατον χρόνον ἐν Χριστῷ.

On a encore de la peine à reconnaître le caractère messianique de la conscience que le Maître avait de lui-même et de la prédication qu'il en fit dans son ministère historique. Ainsi, un Bultmann, pour ne parler que de ce critique, tient que Jésus ne s'est point considéré comme le Messie, ni n'a voulu se faire passer pour tel [4].

Sans entrer dans les détails d'un examen qui nous ferait sortir de notre propos [5], nous pouvons cependant faire valoir ces explications du nouveau ou d'un nouveau consensus theologorum qui peut revaloriser la tradition sur le point qui nous occupe : Traugott Schmidt : « Il convient de postuler l'analogie du Messie et de la communauté formée autour de lui » [6]; Fridrichsen : Jésus « prêchait le Royaume de Dieu en l'actualisant en son Eglise sur la

[1] Hbr. 13. 8.

[2] Littéralement « vit et croit en moi ».

[3] M. Goguel *(Bi. Cent.* cit. *ad loc.)*, ainsi que Ph. H. Menoud (*op. cit.* 44) traduisent par : « (ne mourra) jamais ». On peut aussi dire : « (ne mourra pas) pour toujours ». (Voir M. Goguel, *ibid.* n.). Et l'on sait que l'expression d'éon s'applique également au monde futur (Cf. W. Bauer, *Wörterbuch zum N. T.*, [3] 1937, sub voc.) en supposant encore la notion d'éternité (M. Jastrow, *A Dictionary*, cit., sub voc. aram.)

[4] R. Bultmann, *Petrusbekenntnis*, ZNW, 1919-1920, p. 165-174.

[5] Voir entre autres, Th. Nöldeke, ZDMG, 1878, 403; E. Schürer, *Geschichte d. jüdisch. Volkes*, [4] 1901-1911, II, 613; G. Dalman, *Die Worte Jesu*, [2] 1930, p. 157; W. Wrede, *Jesus als Davidsohn*, Vorträge u. Studien, 1907, p. 147-177; H. J. Holtzmann, *Das messianische Bewustsein Jesu*, 1907, p. 49-75; Ad. Schlatter, *Geschichte... Christenheit*, BFTh, 1926, p. 375; Bousset-Gressmann, *Die Religion des Judentums*, [3] 1926, p. 4; F. Schulthess, *Problem Sprache Jesu*, ZNW, 1922, p. 247-250; G. Dupont, *Le Fils de l'homme*, 1924, p. 111 ss; A. S Peake, *The Messiah a. the son of Man*, 1924; M. Goguel, *La vie de Jésus*, 1932; J. B. Frey, *Le conflit entre le messianisme de Jésus et le messianisme des Juifs*, Biblica, 1933, p. 133 ss, 269 ss; K. G. Goetz, *Hat sich Jesus selbst für den Messias... ?* ThSK, 1933, p. 117-137; J. Pikl, *Messias König Jesus...* [2] 1935; A. Fridrichsen, *Messias och Kyrkan*, 1942; Engnell, *Studies in divine Kingship i. the ancient Neur East*, 1943; H. Riesenfeld, *Jésus transfiguré*, 1947; *J. G. H. Hoffmann*, « Jésus messie juif », *Mélanges Goguel*, Neuchâtel, 1950, p. 103-112.

[6] Tr. Schmidt, *Der Leib Christi*, 1919, p. 217 ss.

terre dans son unité avec le Fils de l'homme qui est aux cieux »[1]; Hoffmann : « Jésus a fait siennes les diverses formes sous lesquelles s'était incarné le messianisme juif. Il a tenu à se manifester comme Messie-Roi, non point uniquement lors des dernières heures de son ministère terrestre, mais tout au long de celui-ci »[2]. Pour nous, en tout cas, le simple fait historique que voici prouve suffisamment la messianité de Jésus de Nazareth : Le Maître des Douze se laissa décerner par Simon-Pierre le titre spécifique de Messie : « Tu es le Messie... »[3]. Or, l'acquisition de ce point est capitale, car elle conditionne toute la foi chrétienne en la résurrection. De fait, on fit toujours dépendre, en Israël, la résurrection du messianisme, en ce sens que l'on considérait que c'était la foi au Messie qui assurait la résurrection : sans lui, pas de résurrection possible, avec lui, vie certaine Là-haut pour le croyant. On le voit déjà affirmé dans un texte tel que celui de l'Ap. de Baruch 30. 1 : « Ceux qui s'endormiront avec une espérance en lui, ressusciteront »; et cela ressort encore plus nettement de la réponse de Marthe à Jésus, selon Jn. 11. 24-27. Jésus lui demanda : « Je suis la résurrection et la vie. Celui qui croit en moi recevra la vie éternelle à l'instant même de sa mort... Le crois-tu ? » Marthe répondit : « Oui, Seigneur, je crois que tu es le Messie, le Fils du Dieu qui devait venir dans le monde. » C'est bien parce qu'il se savait et s'était déclaré réellement le Messie ouvrant l'ère messianique du Royaume et de la résurrection que Jésus lança son appel : « Convertissez-vous, car le Royaume des cieux est désormais là[4]. Et ce n'est pas pour une autre raison qu'il ressuscita Lazare[5], la fille de Jaïrus[6] et le fils de la veuve de Naïn[7] : autant de signes qu'il était bien le Messie et que l'ère de la résurrection était effectivement ouverte avec lui[8]. N'est-ce pas encore pour cela que le premier évangéliste termine le récit de la crucifixion en disant que beaucoup de croyants décédés ressuscitèrent de leur tombeau à l'ouïe du grand cri poussé par le Messie mourant[9] ? Et ce n'était qu'un premier accomplissement de la prédiction relatée Jn. 5. 28 s : « L'heure vient où tous ceux qui sont dans leur tombeau entendront sa voix et en sortiront, les uns, parce qu'ils ont fait le bien, en ressuscitant pour la Vie, les autres, parce qu'ils ont fait le mal, en ressuscitant pour le Jugement. »

On comprend maintenant pourquoi les premiers chrétiens vécurent avec joie dans l'attente imminente de la fin de toutes choses et de leur propre résurrection de leur vivant déjà, si le Messie devait revenir avant leur mort, comme ils le conjecturaient, ou du moins à leur mort même, s'ils étaient appelés à mourir dans l'intervalle. Quand on est en Jésus, le Messie déjà venu dans sa chair, on n'a plus besoin d'attendre mélancoliquement la résurrection pour un jour x lointain, mais on a la joie de savoir que cet événement va se produire incessamment, si son retour est aussi proche que cela, et en tout cas à sa propre mort, s'il ne doit intervenir que plus tard.

[1] Cité par J. G. H. Hoffmann, *op. cit.*, p. 103.
[2] *Ibid.*, p. 112.
[3] Mat. 16. 16, par. Mc. 8. 29; Luc 9. 20 et Jn. 6. 69. Ici le texte grec porte exactement : ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ, mais c'est pareil. D'ailleurs, le Σ s, des codex de la vieille latine, ainsi que d'autres témoins textuels attestent la leçon « Messie ». Cf. E. Nestle, *N. T. graece* cit., appar. crit.
[4] Mat. 4. 17, par. Mc. 1. 15.
[5] Jn. 11. 41-46.
[6] Mc. 5. 21-43.
[7] Luc 7. 11-17.
[8] Cf. A. Oepke, *ThW*, I, [2] 1949, p. 371.
[9] Mat. 27. 52 s.

C. Le reste du N. T.

A première vue, il peut sembler que l'idée néotestamentaire et paulinienne, en particulier, de la résurrection est celle de la résurrection finale [1]. Longtemps, de notre côté, nous avons partagé cette conception. Mais, après y avoir regardé de plus près, nous avons dû finalement en revenir. Car, comme dans les évangiles, les textes nous ont paru réellement exprimer la pensée de la résurrection immédiate.

Le nombre de ceux-ci n'est pas plus élevé que ceux des évangiles, cinq, tous de Paul; mais c'est plus que suffisant pour une vérification. Nous les envisagerons dans leur ordre de rédaction chronologique, parce qu'ils rendent compte, chez le grand apôtre des Gentils, d'une perception toujours plus nette de la révélation proprement chrétienne d'une résurrection à la mort de l'homme, comme Luc et Jean l'attestent dans l'Evangile : 1. en 50, 1 Th. 4. 13-17; 2. au début de 56, 1 Cor. 15. 20-33; 3. six moix après environ, 2 Cor. 5. 1-8; 4. en 57, Rom. 6. 8; 5. en 60-62, Phil. 1. 23 [2].

1. *1 Th. 4. 13-17*

On croit qu'ici la représentation d'une résurrection finale est des plus nettes. Mais nous n'en sommes pas convaincu. Certes, Paul parle de la parousie : « A un ordre donné, à un appel lancé par un archange, ainsi qu'à un coup de trompette de Dieu, le Seigneur lui-même *descendra du ciel...* » [3]. Seulement la question est de savoir s'il s'agit proprement de résurrection.

Nous autres, Occidentaux modernes, nous conférons toujours aux mots une rigueur sémantique que les Anciens, et plus encore les esprits de formation araméenne, ne leur donnaient guère. Pour nous en tenir au grec, ἀνίστασθαι ne veut pas dire exclusivement « ressusciter », mais beaucoup d'autres choses et souvent, d'une manière purement générale, « se lever » [4]. En l'occurrence, c'est ce qui nous semble être le cas. Paul brosse le tableau de ce qui doit se passer à la parousie. Il représente simplement qu'alors Christ descendra des cieux sur la terre pour mettre le point final à l'économie présente, tandis que les morts ressuscités avec Lui Là-haut se lèveront et qu'en même temps les chrétiens encore vivants ici-bas seront enlevés au ciel. Ceux-ci ne seront pas non plus vraiment ressuscités, car on ne saurait parler de résurrection à propos d'hommes qui ne sont pas morts : ressusciter, c'est se relever de la mort. Or, il s'agit exactement de vivants qui sont sans autre transformés [5] et aussitôt « enlevés » : ἁρπαγησόμεθα. Donc, l'action qui les concerne, eux, est celle de l'*assomption*.

Quant à la raison de la précision οἱ νεκροὶ *ἐν Χριστῷ*, elle tient au désir de spécifier qu'il est question de ceux qui sont morts en Christ, c'est-à-dire des croyants et non de tous les morts. Nous parlons des croyants, plutôt que

[1] Voir Ph. H. Menoud, *op. cit.*, p. 35 ss.

[2] Il est naturellement loisible de fixer des moments de parution quelque peu différents. Par ex., A. Tricot (*op. cit.*, p. 133) date 1 Cor. du début de 57 et W. Michaelis (*Einleitung in das N. T.*, 1946, p. 212) Philippiens de février 55. — Pour la chronologie de Goguel que nous suivons plutôt, voir *Bi. Cent.* cit. IV et, pour une comparaison entre les systèmes de Tricot, de Goguel et de Michaelis, notamment, cf. Tricot, *op. cit.*, p. 190-192 et Michaelis, *op. cit. passim*, aux différents livres du N. T.

[3] 1 Thess. 4. 16.

[4] Cf. sub voc. A. Bailly et W. Bauer, dict. cit., ainsi qu'A. Oepke, *ThW*, cit. I, art. « ἀνίστασθαι ».

[5] 1 Cor. 15. 51.

des chrétiens, car il est permis d'élargir le cercle de la pensée pour y voir une allusion aux païens qui sont morts avant la venue du Christ dans sa chair ou en dehors du cercle de sa connaissance. En effet, le sens du ἐν paulinien l'autorise : lorsque Paul déclare que tous les hommes meurent « en » Adam et revivent « en » Christ : ἐν τῷ 'Αδὰμ — ἐν Χριστῷ, il veut dire que l'homme peut mourir et ressusciter respectivement de la façon dont Adam est mort et le Christ ressuscité. Les éclaircissements de l'apôtre sur la révélation naturelle accordée du ciel aux hommes [1] confirme qu'aux termes de la révélation qui lui en a été faite, les païens, ayant écouté leur conscience avant l'ère chrétienne ou en dehors de la sphère d'influence de l'Eglise, ne croient moralement à personne d'autre qu'au Christ et bénéficient dès lors de la vie éternelle par une même résurrection à leur mort que les chrétiens; ce qui est une solution du problème de la théodicée du salut. Nous estimons donc qu'en 1 Th. 4. 13-17 Paul ne parle pas proprement de la résurrection finale, mais suppose aussi la résurrection des croyants avec son incidence dans le ciel jusqu'à l'assomption des vivants à la parousie.

2. *1 Cor. 15. 20-33*

Là encore, on déduit à première lecture que la conception paulinienne est celle d'une résurrection finale : « ... tous revivront en Christ, mais chacun (ressuscite) à son tour : d'abord Christ ensuite ceux qui lui appartiennent, à sa parousie » [2]. Seulement, il nous semble que les choses ne sont pas aussi simples.

Nous croyons que la pensée est raccourcie. Paul ne pose que le premier et le dernier terme, la résurrection du Christ et l'assomption de ceux que le Seigneur trouvera toujours vivants en lui à son retour ici-bas. Le terme intermédiaire manque, parce qu'allant de soi : ... εἶτα οἱ ἐν αὐτῷ ἀποθνῄσκοντες ..., « puis, ceux qui meurent en lui (à leur mort) ». Si le verbe choisi est ζωοποιεῖσθαι, c'est précisément pour qu'il puisse encore aller avec le dernier terme qui, nous l'avons reconnu, implique exactement, non l'idée de résurrection, mais celle d'assomption. Car, nous nous en sommes aussi convaincus, les chrétiens encore vivants à la parousie ne peuvent être vraiment dits ressusciter, puisqu'ils ne meurent pas préalablement, mais sont changés sans autre, c'est-à-dire qu'ils sont instantanément enlevés au ciel en y recevant la vie éternelle. Quant au futur ζωοποιηθήσονται, il ne signifie pas non plus que les croyants ne ressusciteront tous qu'à la parousie, mais dès après leur mort, au fur et à mesure de leur départ de la terre. L'idée est celle-ci : tous les chrétiens meurent charnellement à l'instar d'Adam, mais comme leur Seigneur, ils reçoivent chacun la vie éternelle à leur mort.

On dira peut-être : Mais est-ce qu'on ne parle pas, au v. 20, des κεκοιμημένων, et est-ce que κοιμᾶσθαι n'a pas, ainsi déjà qu'en 1 Th. 4. 14 s, le sens de dormir : « ceux qui dorment », donc les morts ? Nous ne le pensons pas. C'est bien sûr que κοιμᾶσθαι peut se rendre par dormir et, notamment, par dormir du sommeil de la mort. Mais ce n'est pas son seul sens, ni surtout son sens habituel. Or, ici comme ailleurs, on est porté, en tant qu'Occidentaux modernes, à conférer au mot une signification plus stricte que les anciens Orientaux ne lui donnaient. κοιμᾶσθαι nous paraît simplement pris dans son acception générale : être assis, couché, étendu ou se reposer [3]. On entend qu'*une fois ressuscités*,

[1] Rom. 1. 20 ss.
[2] 1 Cor. 15, fin 22 à 23.
[3] Voir A. Bailly, *dict. cit.* sub voc.

à leur mort, les chrétiens se reposent avec leur Maître auprès de Dieu. Pour reprendre l'expression d'Hbr. 4. 10 et contexte, le croyant, « qui entre dans Son repos, se repose lui aussi de ses œuvres comme Dieu se repose des Siennes propres ». *L'état post-mortem des croyants exprimé par Paul dans le terme commun* κοιμᾶσθαι [1], *est non celui d'un sommeil mortel dans l'attente de la parousie, mais celui d'un repos divin dans les cieux avec le Seigneur.*

3. *2 Cor. 5. 1-8*

L'assurance d'un tel repos ou cohabitation avec le Seigneur dans le ciel par la résurrection des croyants à leur mort est nettement formulée par le grand apôtre des Gentils à partir du milieu ou de la fin de l'année 56 [2], date à laquelle il écrivit cette fameuse phrase aux Corinthiens : « ... il vaut mieux que (l'âme) soit privée du domicile du corps (charnel) pour élire celui (du corps spirituel) auprès du Seigneur » [3].

En grec, on dit πρὸς τὸν κύριον, ce qui signifie, avec l'idée de mouvement, en l'occurrence de l'ascension de la terre au ciel : « vers, près, contre, devant, chez » [4]. En araméen, langue maternelle et de formation religieuse de Saul de Tarse, c'est encore plus net. Il s'agit de לְוָת [5] qui veut dire, avec la même idée de mouvement : « auprès, chez » [6], avec la nuance que l'on est ou que l'on arrive à proximité de, en présence de ou à l'intérieur de, soit de quelque chose (le ciel), soit de quelqu'un (le Seigneur) [7]. Et le Seigneur, ici, est exactement Dieu, comme on le voit dans le contexte, dès le verset 5. Aussi bien est-ce à sa droite qu'est monté Son Fils, après la mort de la croix, et est-ce auprès de ce Père ou chez Lui que ressuscitent également Ses enfants, avec leur Sauveur, à leur propre mort.

Cette cohabitation post-mortem des ressuscités avec le Ressuscité auprès de Dieu dans le ciel est confirmée par Jn. 14. 2 ss : « Il y a plusieurs *demeures dans la Maison de mon Père...* Je vais m'y rendre pour vous y préparer une *place.* Quand je l'aurai fait, je reviendrai (des Cieux) et je vous prendrai (pour vous y mener) *avec moi* — araméen לְוָת, grec πρὸς + accusatif —, afin qu'(à votre mort) vous soyez à votre tour *là* (dans les cieux) *où je serai moi-même* (après ma résurrection). » La pensée est ainsi très claire : Lorsqu'un disciple du Christ meurt, son Sauveur vient et l'emmène, c'est-à-dire le ressuscite avec lui pour que le Fils et les enfants de Dieu soient tous ensemble auprès du Père. Et ce n'est rien d'autre que corrobore la parole du Crucifié au converti sur la croix : « Aujourd'hui, tu seras avec moi dans le paradis. [8] » Le « auprès de moi » ou « avec moi » ou encore « chez moi » s'inscrit en faux contre une résurrection au dernier jour; sinon, le croyant ne serait pas réellement *là* où doit

[1] L'auteur des Hébreux recourt au synonyme κατάπαυσις, parce qu'il cite des passages de l'A. T., où c'est ce concept qui est usité : Nbr. 14, 22 s, Ps. 95. 11.

[2] Un TRICOT retarde aussi cette date d'une année (*op. cit.*, p. 137).

[3] Litt. ἐκδημεῖν signifie : « être absent de son pays, être à l'étranger », et ἐνδημεῖν : « être établi ou séjourner dans un pays ». (Voir A. BAILLY, sub voc. Pour une autre traduction nuancée, cf. PH. H. MENOUD, *op. cit.*, p. 38.)

[4] Cf. sub voc. dict. cit. A. BAILLY et W. BAUER.

[5] Voir Σ, p, *ad loc.*

[6] R. DUVAL, *Traité de grammaire syriaque*, Paris, 1881, p. 278.

[7] Mat. 6. 1; 26. 18; Luc 11. 37; Jn. 14. 3, 21 etc. Cf. sub. voc. *Thesaurus Syriacus*, R. PAYNE SMITH, *Oxonii*, 1901 ss.

[8] Luc 23. 43.

ressusciter en premier le Glorifié, et il y est parfaitement déjà ressuscité ou glorifié à son tour, car le ἐνδημοῦντες de Paul n'implique rien d'autre.

Ceux qui contestent que la résurrection soit immédiate, à la mort de l'homme, estiment qu'au v. 2 ἐπενδύσασθαι signifie : revêtir le corps spirituel par-dessus le corps charnel [1]. Il ne nous semble pas, toutefois, que cette signification s'impose ici. Et nous croyons que le verbe en cause veut plutôt dire : revêtir le corps spirituel glorieux ou complet des cieux par-dessus le revêtement humble ou incomplet que nous en avons ici-bas sous la forme des arrhes du Saint-Esprit [2]. En effet, la pensée de l'apôtre revient pour nous à ceci : A sa mort, le croyant pénètre dans sa demeure céleste. C'est comme un habit de dessus, celui de tout l'Esprit qu'on trouve Là-haut. Sur cette terre, le chrétien n'est que sous une tente. C'est, pour ainsi dire, un habit de dessous, celui de la partie restreinte du Saint-Esprit ou de ses arrhes que le Seigneur accorde dans une mesure partielle, compatible avec la condition charnelle. A sa mort, le croyant, c'est-à-dire, son âme ou sa personne [3], ne monte pas au ciel dans la nudité de la mort. S'il n'a plus l'épais habit du corps physique, il possède encore le précieux vêtement de dessous des arrhes du Saint-Esprit dont il a pu être revêtu dès sa conversion ici-bas. Et, à son arrivée au ciel, le Seigneur peut alors lui passer l'habit du corps spirituel, le glorieux vêtement de dessus de toute la plénitude que le Saint-Esprit prend Là-haut.

4. *Rom. 6. 8*

La même foi en une résurrection du type de celle du Christ, c'est-à-dire à la mort de l'homme, se fait encore jour dans cette affirmation de la grande épître doctrinale de Paul : « Si nous sommes morts avec Christ, nous croyons que nous revivrons avec lui ».

En effet, la préposition composante συν — indique, comme Oltramare l'a montré, « l'accord, l'harmonie, l'union dans une même action ou position » [4]. Συζήσομεν veut donc dire que les chrétiens sont destinés à une résurrection semblable à celle de leur Seigneur, soit également à une *résurrection* à *leur mort*. Car, jamais l'apôtre n'aurait pu dire vraiment συζήσομεν s'il avait encore cru à une pareille différence entre le Maître et ses disciples : pour ceux-ci, résurrection au dernier jour seulement, pour celui-là, au jour même de sa mort.

Il ne saurait y avoir de similitude entre un état post-mortem de somnolence jusqu'à la parousie et une résurrection à la mort pour une vie céleste immédiate. Car, dans le premier cas, on n'a pas une forme de vie comparable à celle que revêtit le Christ en ressuscitant dès sa mort, Là-haut, mais une forme de mort, celle du sommeil dans une attente qui, même si le temps n'existe plus après la mort comme avant, est tout autre chose que la nouvelle vie immédiate du Fils dans la gloire des cieux. Par contre, dans le second cas, on partage bien à son tour, au lendemain de sa propre mort, une telle gloire de Vie avec lui auprès du Père. Et, conséquemment, ce ne nous semble être qu'ainsi que συζήσομεν n'a tout son sens; ce qui nous amène d'autant plus à admettre que Paul, lui aussi, a eu la révélation d'une résurrection à la mort du croyant.

[1] Voir, dans ce sens, Ph. H. Menoud, *op. cit.*, p. 39 ss.
[2] 2 Cor. 5. 5.
[3] Cf. l'heureuse mise au point faite ici par Ph. H. Menoud, *op. cit.*, p. 36.
[4] H. Oltramare, *Commentaire sur l'Epître aux Romains*, Genève et Paris, II, 1882, p. 18. Cf. p. 7 et renvois.

5. *Phil. 1. 23 s*

Vers la fin de sa course terrestre [1], en tout cas, le grand apôtre ne laisse aucun doute sur une pareille révélation. Car il est réellement impossible de comprendre autrement une pensée aussi nette : « Je suis partagé entre deux désirs, le désir d'être délivré du fardeau (de ce corps physique) pour être avec Christ (dans le corps spirituel que j'aurai Là-haut), ce qui vaut beaucoup mieux, et le désir de demeurer (encore un temps) dans cette chair, parce que c'est plus nécessaire pour vous. »

La spécification « avec Christ », en araméen עִם מְשִׁיחָא et en grec σὺν Χριστῷ, prouve que Paul croyait non à une résurrection finale, mais immédiate à la mort de l'homme. En effet, il parle ici de son état post-mortem. Or il précise que c'est celui d'une identité *avec Christ.* Et Christ est ressuscité dans le ciel. Cela ne peut donc signifier qu'une chose : la résurrection du croyant Là-haut *avec* son Seigneur au lendemain même de sa mort en Lui. Et cela exclut nécessairement deux choses : la croyance juive, notamment pharisienne, en une résurrection finale et l'hypothèse qu'on a pu faire encore dernièrement d'un état intermédiaire dans lequel le croyant serait privé de corps, mais disposerait d'une communion avec le Christ plus intime que celle que l'on connaît ici-bas [2].

Certes, Christ est descendu au séjour des morts, le soir de Vendredi-Saint. Mais il n'y est point resté. Moins de quarante heures après, sinon incessamment comme on peut le conjecturer [3], soit quasiment à sa mort, il en est ressuscité pour entrer, glorieux, dans le ciel, où il vit désormais. Or, puisque les chrétiens sont dits être *avec* lui dès leur mort, ils ne sauraient être placés ailleurs que dans le ciel, « auprès du Seigneur » ou de Dieu, précise Paul [4]. Et ils ne sauraient donc se trouver dans un lieu comparable à celui où le judaïsme représente les âmes des défunts attendant la résurrection finale. Quant à un séjour du Christ dans un autre endroit, on n'en a aucune mention néotestamentaire, et pour cause ! le Seigneur étant remonté immédiatement du scheôl au ciel où il est sans cesse demeuré depuis lors. Menoud ne reconnaît-il pas lui-même que « le N. T. ne dit rien du mode d'existence du croyant durant cet état intermédiaire » [5] ? On n'est donc point vraiment fondé à en faire l'hypothèse, puisque Paul spécifie qu'à leur mort les croyants sont *avec* Christ, en précisant encore « auprès du Seigneur », désignant alors, nous l'avons vu le *Père.* Ils ne peuvent être ainsi que là où est Dieu, au ciel, ressuscités auprès de Lui ou chez Lui, comme le Fils, à leur mort même. Autrement, « avec » ne signifierait plus avec et Christ serait lui aussi dans ce prétendu état intermédiaire.

6. *L'unicité de la doctrine néotestamentaire*

Si l'on a cru devoir parler d'un état intermédiaire des trépassés, c'est pour essayer de la sauvegarder. Car, d'une part, on n'a pas pensé qu'en 1 Th. 4. 13-17 particulièrement il pouvait s'agir d'autre chose que d'une résurrection

[1] Entre 60 et 62, pensons-nous; cf. *supra*, p. 28 : La lassitude de vie et l'impatiente attente des cieux qui percent ici nous paraissent militer dans ce sens. Voir A. Tricot, *op. cit.*, p. 167.
[2] Voir Ph. H. Menoud, *op. cit.*, p. 42 s.
[3] Cf. *supra*, p. 9.
[4] 2 Cor. 5. 8, précité.
[5] Ph. H. Menoud, *op. cit.*, p. 46.

finale. Et d'autre part, plusieurs textes exprimant l'idée d'une résurrection immédiate, on s'est dit qu'il ne saurait y avoir, dans le N. T., deux doctrines différentes du même événement, mais qu'il ne pouvait y en avoir qu'une seule, et l'on a imaginé cette hypothèse que ce qu'implique la seconde serait non la possession, dès la mort, du corps glorieux — résurrection immédiate —, mais un état intermédiaire des trépassés entre l'économie terrestre et l'économie céleste [1].

Nous pouvons bien affirmer, de notre côté, qu'il n'existe qu'une doctrine néotestamentaire de la résurrection, puisque nous avons vu que, du commencement à la fin du N. T., on n'atteste vraiment que la résurrection à la mort de l'homme. Mais, nous devons alors spécifier que c'est celle-ci, de la résurrection immédiate, et non celle de la résurrection finale. Car, à la lumière de la première, pour peu qu'on use suffisamment de nuances, tous les textes néotestamentaires de la résurrection s'expliquent, même ceux de 1. Th. 4. 13-17 et de 1 Cor. 15. 20-33, tandis que, dans le second essai d'explication, on n'arrive point à résoudre vraiment le problème posé par la présence de passages à cet égard aussi contradictoires que ceux de Luc 23. 43, Jn. 5. 24, 2 Cor. 5. 1-8 et Phil. 1. 23, pour ne citer que les principaux. De plus, l'existence d'une seule et unique doctrine néotestamentaire de la résurrection, à condition que ce soit celle de la résurrection immédiate, nous dispense de recourir à l'hypothèse d'un état intermédiaire dans lequel se trouverait le croyant, entre sa mort et la parousie. Et c'est encore un pas en avant, car une pareille hypothèse fait naître plus de difficultés qu'elle n'en lève et, de toute manière, elle n'a aucun fondement textuel. Aussi, proposons-nous d'autant plus de ne conserver désormais que la révélation de la résurrection immédiate : elle seule assure comme il faut l'unicité de la doctrine néotestamentaire.

Conclusion

Indépendamment de toutes considérations exégétiques, l'Eglise retirera certainement le plus grand avantage à ne prêcher que la résurrection immédiate. L'appel à la conversion des impies est bien plus pressant sous la menace de leur jugement à leur propre mort que sous celle d'un jugement à la fin des temps seulement, car plusieurs escomptent toujours fallacieusement leur dispense à la faveur d'un prétendu séjour en purgatoire. Cela ne change rien à la prédication du jugement dernier, mais cela la nuance précisément comme elle doit l'être aux termes d'une doctrine authentiquement chrétienne. Car, *le jugement dernier ne concerne plus proprement, après la venue du Christ, que les méchants alors en vie à la parousie*, les chrétiens encore également vivants devant être sur-le-champ enlevés pour rejoindre les croyants ressuscités avec leur Sauveur dans le ciel, auprès du Père. Et, surtout la révélation proprement chrétienne de la résurrection immédiate des croyants à leur mort est la plus grande source de joie, de force et d'encouragement pour les fidèles de l'Eglise. Et c'est ce qui doit notamment assurer au christianisme, particulièrement au christianisme évangélique, la supériorité qu'il a sur toute autre religion ou confession. Le don de Dieu en Jésus-Christ culmine dans l'assurance inouïe et inespérée, mais authentique et seule authentique, de la résurrection immédiate de ceux qui meurent en Lui. Rien ne saurait mieux les faire vivre jusqu'au bout en Christ : « Parce que je vis, vous vivrez. [2] »

Georges Gander

[1] Voir Ph. H. Menoud, *op. cit.*, p. 38 s.
[2] Jn. 14. 19.

LA COMPOSITION DE L'ÉPITRE AUX ROMAINS (I-VIII)

Diverses études ont été publiées ces dernières années sur la composition de l'Epître aux Romains [1]. Pourtant si les méthodes philologiques ont enrichi considérablement le détail de l'exégèse, elles demeurent incertaines pour la composition de l'ensemble [2]. On voit bien que cette épître a un certain caractère didactique; on va donc rechercher le plan de l'épître. Or cette entreprise recèle au départ une équivoque : un plan n'est pas une synthèse. Et l'apôtre Paul, ayant une forme de pensée trop synthétique et pas assez analytique, compose mal. Il ne prend pas le temps d'étaler ses idées, il brusque, il semble vouloir tout donner d'un coup à chaque pas, il prêche. Ce style de prédication nous frappe par son intensité. En quoi consiste l'intensité d'un style ? Nous le concevrons mieux en nous reportant à l'influence exercée par l'Epître aux Romains. Les anciens se trouvaient spontanément sollicités à répondre au texte par une reconstruction théologique. Cet effort de reconstruction cherchait à rejoindre de l'intérieur un esprit, une orientation; voulant rendre possible une prédication continuée, les commentateurs ne parvenaient pas toujours à concevoir ce que peuvent être les conditions d'une analyse matérielle nécessaire à l'objectivité historique. Inversement, les modernes n'ont pas toujours l'idée de ce que peuvent être les conditions d'une synthèse véritable. L'exégèse devrait pouvoir se poursuivre autant que l'on voudra en deux directions opposées : celle de l'analyse matérielle ou réductrice, ramenant les éléments du discours à leurs présupposés historiques, à leurs modalités circonstantielles (mentalité, etc...); celle d'une analyse intentionnelle explicitant la logique réelle, c'est-à-dire la logique des fins qui orientent et nécessitent le discours, en permettent la reprise, la reconstruction analytique.

C'est ainsi que toutes les interprétations de l'Epître aux Romains lui donnant pour sujet la réponse à une question *quid ?* (« ce qu'est » la justification par la foi ou le dessein de Dieu sur l'histoire...) risquent de dissimuler sous une exactitude apparente la forme de la pensée, son unité dynamique, car saint Paul prêche avant tout « ce par quoi » et « en vue de quoi » (*quo et propter quid*) l'homme est justifié. Ce que nous éprouvons dans l'intensité du style, c'est la structure active de la pensée. Si nous manquons ce point, ce n'est pas seulement la composition de l'Epître aux Romains qui nous échappe, c'est la possibilité même d'une théologie, d'un ordre de la foi [3]. Ce que saint Paul appelle « l'évangile » n'est pas seulement l'objet de la prédication, il en est la source, le principe et le terme; la foi s'instaure dans ce cercle comme en son fondement. Or quand les modernes tendent à privilégier la préoccupation sotériologique, anthropologique, ils déplacent l'accent d'importance : Paul ne dit pas seulement comment tout vient de Dieu mais comment tout y revient. L'image de Jésus-Christ, mort et ressuscité, est ce noyau central animant, comme sur le

[1] A. Feuillet, « Le plan salvifique de Dieu d'après l'Epître aux Romains », *Revue biblique,* 1950, N° 3, p. 336-387, et N° 4, p. 489-529. S. Lyonnet, « Note sur le plan de l'Epître aux Romains », *Revue des sciences religieuses,* 1951, t. 39, p. 301-316.

[2] Voir les remarques de P. Bonnard : « Où en est l'interprétation de l'Epître aux Romains ? », *Revue de théologie et de philosophie*, 1951, t. 4, p. 225-243.

[3] Sur le problème théologique, cf. Edmond Ortigues, *Le temps de la parole,* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris, 1954 (Cahiers théologiques, N° 34).

porche de certaines cathédrales, un mouvement qui, émanant de lui, y revient toujours. Ramener ce fond à la surface du texte suffit à nous donner le plan de la première section de l'épître (chapitres 1 à 8); c'est pourquoi nous limiterons notre étude à cette section bien que la seconde (9 à 11) en soit le prolongement indispensable.

Nous donnerons d'abord un aperçu général du plan de cette première section. Les arguments seront développés ensuite dans un bref commentaire.

APERÇU GÉNÉRAL

Les huit premiers chapitres de l'Epître aux Romains sont une forme développée du Kérygma apostolique. Ce développement est construit autour de l'image de Jésus-Christ crucifié en référence d'une part à la promesse prophétique et d'autre part au messianisme de la résurrection.

Bien que ce terme de Kérygma se traduise habituellement par prédication, il faut concevoir son rôle comme celui d'une finalité spirituelle, d'une conscience de l'apostolat, déterminant à la fois la forme de la doctrine et la manière dont le missionnaire ressent sa propre situation.

Quel est, en effet, l'objet de l'Epître aux Romains ? C'est « l'évangile, puissance salvifique de Dieu pour tout homme qui croit, le Juif d'abord et le Grec, car la justice de Dieu dans cet (évangile) se révèle par la foi en vue de la foi, *suivant ce qu'il est écrit:* celui qui est juste par la foi, vivra » (1. 1-17).

Or saint Paul a déjà donné au début de sa lettre une première définition de l'évangile. L'objet de son *apostolat* (1. 5), c'est : « l'évangile de Dieu, celui qu'il avait promis par ses prophètes *dans les saintes Ecritures*, au sujet de son Fils, né de la semence de David selon la chair, établi dans l'ordre de la puissance, fils de Dieu selon l'Esprit de sainteté par la résurrection des morts, Jésus-Christ, notre Seigneur, de qui nous avons reçu la grâce de l'apostolat pour (appeler) toutes les nations à l'obéissance de la foi, en son Nom... » (1. 1-5).

Précisément, ces deux définitions de l'évangile doivent être comprises comme identiques. Dans les divers textes où saint Paul parle de sa prédication ainsi que dans les discours des Actes des apôtres, le Kérygma obéit à un même cliché : d'une part l'Ecriture prophétique a été accomplie par la résurrection de Jésus; la croix a été suivie de manifestations pneumatiques; d'autre part ce contenu est coulé dans un mouvement, une forme de pensée typiquement biblique : la *Parole de Dieu* provoquant la *conversion de l'homme*. Le Kérygma se définit essentiellement par la promesse, la mort et la résurrection de Jésus-Christ, suivant le schème scripturaire du rapport Parole de Dieu — conversion de l'homme. C'est de ce point de vue que doivent être unies les deux présentations de l'évangile que nous avons citées : l'une « historique », l'autre « pneumatique ». Ce point de vue est d'ailleurs celui qui caractérise le monothéisme comme religion de l'élection : « Nous prêchons le Messie crucifié, scandale pour pour les Juifs, folie pour les païens, mais pour *les élus*, tant juifs que grecs, puissance de Dieu et sagesse de Dieu » (1 Cor. 1. 23-24).

L'Esprit, la Puissance, etc..., tout ce qui constitue le *Verbum internum* de l'élection ou de l'appel de Dieu à la conversion (cf. 1 Th. 1. 5; 2 Th. 3. 14) est donné selon le *Verbum externum* de l'histoire du salut, « suivant les Ecritures » (1 Cor. 15).

En outre, on n'imagine pas toujours assez la manière dont l'apôtre des Nations ressentait sa situation dans l'espace. Quand il annonce son désir d'aller à Rome puis en Espagne, Paul déclare : « Depuis Jérusalem et en décri-

vant un cercle [1] jusqu'en Illyrie, j'ai accompli l'évangile du Christ » (Rom. 15. 19). Ezéchiel considérait ainsi le temple de Jérusalem comme le centre du monde diffusant en zones concentriques sur la montagne sainte son rayonnement sacré [2]. A partir du Temple, Paul a parcouru le cercle de sa mission comme « un liturge du Christ Jésus pour les Nations, célébrant l'évangile de Dieu, afin que l'offrande des Nations soit agréée... » (15. 16). Sa fonction apostolique est celle d'un « architecte de métier » qui « pose le Fondement » sur lequel s'édifie un « Temple spirituel » (1 Cor. 3. 10-17).

Le Kérygma apparaît donc non seulement comme une doctrine mais comme l'attestation d'une initiative divine ouvrant un champ d'apostolat : l'espace cultuel s'est spiritualisé au point même où les temps se sont accomplis. L'action de l'apôtre s'exerce du dedans de cette intervention de Dieu instaurant une économie nouvelle.

Dans une première lecture de l'Epître aux Romains, un esprit moderne est surtout sensible aux aspects subjectifs de la justice du salut : l'espérance contre tout espoir, le conflit du légalisme et du péché, de l'Esprit et de la chair... Nous verrons cependant qu'il est à peu près impossible de comprendre les catégories utilisées par saint Paul et sa manière de raisonner, si l'on ne prend comme fil directeur de l'analyse l'aspect théologique de l'Alliance et si l'on ne met l'accent sur la révélation de Dieu dans l'histoire du salut pour voir à partir de là comment les hommes sont appelés à la conversion. Il faut restituer sous le texte, comme une hantise entre les lignes, l'image de Jésus-Christ annoncé, mort et ressuscité dominant toutes les relations dans lesquelles il introduit les hommes à son égard. Seul le détail de l'exégèse permettra de comprendre comment il suffit de déplacer légèrement l'accent du côté du *Verbum externum* constitutif de l'histoire de l'Alliance pour résoudre un problème de langage. L'ensemble de l'épître se développe autour d'un centre déterminant un champ de sensibilité, un système de coordonnées à l'intérieur duquel l'apôtre se meut.

En guise d'introduction nous donnerons un résumé du plan de Romains 1-8, aussi simplifié que possible. Nous le ferons suivre d'une remarque générale sur les catégories pauliniennes.

Introduction (1. 1-12) : le but de l'épître est d'exposer l'évangile.

Le Jugement messianique (1. 18 - 3. 31) : opposition entre la colère de Dieu et la justice de Dieu justifiant.

La Promesse (4) : parallèle entre la foi d'Abraham et la foi en la résurrection.

Le sens de la mort du Christ (5-6) : parallèle entre les deux Règnes. Par le péché d'Adam, la condamnation à mort est imputée à tous; par la mort de Jésus, la justification pour la vie est imputée à tous les croyants.

Cette catégorie de l'histoire du salut est intériorisée dans la conversion (6).

Le sens de la résurrection du Christ (7-8) : parallèle entre la lettre (7) et l'Esprit (8).

La Loi n'a pas de puissance, elle ne donne que la connaissance. L'Esprit donne la puissance eschatologique, car la résurrection a fait cesser la condamnation.

La Prédestination (8. 28-39) (conclusion).

Les chapitres 9 à 11 poursuivent le problème de l'histoire de l'Alliance; ils achèvent la démonstration de la fidélité de Dieu à ses promesses.

Toutefois cette composition de l'épître ne prend sa signification qu'à la

[1] κύκλῳ, heb. Sabib.

[2] Ez. 38. 12; 5. 5; 37. 28; 43. 12.

lumière des catégories et des modes de raisonnement utilisés par saint Paul.

Il existe en effet dans le langage paulinien un mélange constant de termes que l'on qualifie, à tort ou à raison, soit de mystiques (vie, mort, esprit, puissance...) soit de juridiques (justice, sentence, héritage...) soit de cultuels (propitiation, rédemption, bénédiction, malédiction, don...) soit de temporels (autrefois, maintenant...). Les théologiens sont souvent tentés de privilégier tel ou tel registre d'expression. Il importe plutôt d'analyser le système de rapports ou d'équivalences dans lesquels ces termes introduisent le raisonnement.

Le mélange de termes « juridiques » et « mystiques » était aussi habituel aux sémites qu'il est déroutant pour nous. Le Deutéronome en est le meilleur exemple. La catégorie que nous appelons « juridique» traduisait à l'origine les relations coutumières entre les hommes. A ce point de vue, la miséricorde (hesed) est aussi « juridique » que la justice : c'est la *pietas* que l'on « doit » à ses proches, familiers ou alliés. En langage paulinien, nous dirions : c'est un *opheilèma*, une chose due. Suivant l'expression de Schrenk [1], ce sont là des concepts de relations (*Verhältnisbegriff*) plutôt que d'idéal (*Idealsbegriff*). Tous ces termes s'expliquent dans la notion d'Alliance (Berit). Ce sont pour saint Paul des catégories *scripturaires* : « Je vous ai transmis en premier lieu ce qui m'a été transmis : que le Christ est mort *suivant les Ecritures*, et qu'il a été enseveli et qu'il est ressuscité le troisième jour *suivant les Ecritures* » (1 Cor. 15).

Pour exprimer les manifestations de la souveraineté de Dieu, et en particulier pour montrer la souveraineté de Dieu dans les rapports du temps à l'eschatologie, le juif n'avait d'autre moyen de raisonner que les catégories correspondant à la logique interne de l'Alliance. Paul raisonne en Rabbi comme nos théologiens en historiens philosophes. On a dit par exemple que l'homme paulinien n'était pas seulement « divisé » mais « disputé » entre des entités telles que la Chair, la Mort, l'Esprit, la Loi... C'est une illusion. Chacun de ces termes est une catégorie scripturaire (juridico-eschatologique) déterminant une sphère d'appartenance ou de relations légales, valables en droit « théologiquement » pour exprimer le dessein de Dieu sur l'histoire sainte, le rapport du temps à l'eschatologie ou au Règne de Dieu.

Or quel est, chez saint Paul, le concept central qui organise cette logique de l'Alliance et constitue le nerf intérieur de la plupart des raisonnements ?

C'est la catégorie de « Puissance ». On a dit beaucoup de choses sur la Puissance comme caractéristique générale de l'objet religieux : elle est l'intensité du Numineux, ce qui détermine la sphère d'appartenance du sacré (le pur-l'impur, la mort-la vie...). Dans l'Ancien Testament, la Puissance accomplit « les justices de Yahweh », ses délivrances [2]. Les Septante ont traduit « Yahweh Tsebaot » (Yahweh des armées) par « le Seigneur des puissances » (célestes), κύριος τῶν δυνάμεων. Ces puissances du ciel ou astrales (Mat. 24. 29) tiennent une grande place dans la gnose hellénistique, mais, dans la Bible, elles demeurent en relation avec l'avènement du Règne de Yahweh. Dans le Deutéronome, c'est « à main puissante et à bras étendu » que Yahweh délivre son peuple d'Egypte et lui donne accès à la Terre promise, aux bénédictions attachées à l'observance de la Loi. Et dans les synoptiques, « faire des miracles » se dit « faire des puissances » [3], car les miracles sont des manifestations de l'eschatologie refluant sur le présent pour faire reculer les forces

[1] SCHRENK, *Th.W.N.T.*, II, p. 197.
[2] Jg. 5; 1 Sam. 5-7.
[3] Mat. 13. 38; Mc. 6. 2; 9. 39...

de mort (maladies, possessions) devant l'avènement du Règne de Yahweh. La Puissance est un attribut du Règne ou de la Souveraineté eschatologique de Dieu s'exerçant déjà dans le présent en forme de bénédiction ou de malédiction.

Chez saint Paul, la Puissance désigne essentiellement *l'efficacité eschatologique*, ce qui vaut par delà la mort, ce qui ouvre l'eschatologie. Dans l'initiation chrétienne, les baptisés (« illuminés ») goûtent « les puissances du siècle à venir » (Hbr. 6. 5). Par allusion au Chorège qui payait les frais de la « leitourgia » (service ou cérémonie publique) et dans un contexte qui paraît évoquer aussi l'initiation à la foi chrétienne, Dieu est appelé « l'épichorège de l'Esprit, celui qui exerce en vous les puissances » (Gal. 3. 5). L'ange de l'annonciation dit à Marie « la Puissance t'ombragera » (Luc 1. 35) par allusion à la nuée lumineuse qui conduisait le peuple de l'Exode (la shekinah). La Puissance est ce qui ouvre l'eschatologie (Eph. 1. 17-23), c'est pourquoi elle s'identifie à l'Esprit arrhe du Royaume. La catégorie de la Puissance nous fournit le meilleur moyen d'entrer dans la problématique de saint Paul. En effet, la plupart des raisonnements de l'apôtre ont pour but de déterminer ce qui a la Puissance et ce qui ne l'a pas, quel est *le coefficient d'efficacité eschatologique*, l'indice d'aptitude à triompher de la mort, qui doit être attribué à telle ou telle réalité.

Par exemple, pour les rabbins la Loi était la puissance de Yahweh : « Ta force n'est rien d'autre que la Thora selon qu'il est écrit : Yahweh donne des forces à son peuple. » « Les paroles que je vous donnerai sont pour vous le salut, elles sont pour vous la vie. [1] » La Thora, dira saint Paul, est « la puissance du Péché » (1 Cor. 15. 56) ! Pourquoi ? C'est que la Loi n'a pas d'efficacité eschatologique, elle ne peut donner la vie et le Juif se trompe quand il la considère sous cet angle. Mais la Loi a été établie par la Souveraineté de Dieu pour faire *connaître* le péché; à ce titre, elle est vraiment « spirituelle », elle remplit sa fonction eschatologique véritable qui est celle d'un témoignage, d'un instrument de connaissance. Et lorsqu'on prétend lui donner une autre fonction eschatologique, en faire un instrument agissant, justifiant, on se trompe : la Loi n'a pas de force pour surmonter la mort ni par conséquent « la chair », ce qu'il faut traduire par « l'être-mortel ». La Loi n'est que « temporaire », dit saint Paul. Si elle prétend à l'eschatologie, elle ne rencontre que la Colère de Dieu qui « du haut du ciel » la repousse dans le temps, l'oblige à s'y cantonner. De même la chair n'a pour elle que de la « faiblesse », car elle désigne l'être-mortel, celui qui précisément est affecté du plus faible coefficient eschatologique : « la chair ni le sang n'hériteront du Royaume de Dieu ». Comme toutes les autres catégories, la chair est donc elle aussi un type de rapport entre le temps et l'eschatologie, et ce type de rapport détermine évidemment toute une série de conduites, « les fruits » de la chair (Gal.). La Chair, être-mortel, est l'antithèse du Pneuma, être-eschatologique.

Pour comprendre ce genre de raisonnements, il faudra toujours se laisser guider par cette idée que saint Paul joue sur l'opposition entre deux eschatologies : l'eschatologie « fermée » et l'eschatologie « ouverte ». L'eschatologie fermée, c'est celle de la Colère de Dieu qui du haut du ciel repousse dans le temps tout ce qui n'est valable que là, doit trouver là sa mesure, mais ne peut prétendre au-delà sans se cogner la tête contre les portes de la mort ! Son Télos c'est la mort, dira saint Paul. Par contre, l'eschatologie ouverte c'est celle de la

[1] Midrash (commentaire) sur le texte de l'Exode par Ismael ben Elisha (Tannaïte, mort en 135 après J.-C.). Mekilda Exodus 15. 25.

Justice justifiante, comme nous le verrons. Or précisément la Puissance est ce qui ouvre ou qui ferme l'eschatologie. C'est pourquoi « le Royaume de Dieu consiste dans la Puissance » (1 Cor. 4. 20).

On voit quel va être le rôle central de la Puissance dans la dialectique de saint Paul. C'est elle, en tant que manifestation exclusive de la Souveraineté de Dieu, qui va établir telle ou telle catégorie juridico-historique définissant la structure d'une destinée humaine ouverte ou fermée à la Vie eschatologique (l'eschatologie désignant toujours une structure du *temps* ouvert ou fermé et non pas simplement un terme; elle est à la fois terme et rapport). Dès lors, puisque le caractère juridique sert à définir ce qui est valable scripturairement, « théologiquement », ce qui est vraiment établi par la Souveraineté de Dieu, on comprend que la catégorie de justice soit dite « imputée », légalement décrétée par la Souveraineté sans que cela préjuge en rien de la réalité vraiment intérieure, transformante, de la justification, de la marche dans la justice. Nous verrons d'ailleurs que le péché lui aussi est « imputé ». L'imputation et autres termes analogues signifie qu'il ne dépend pas de l'homme mais de Dieu Souverain que soit établie telle ou telle structure historico-eschatologique définissant l'ensemble de la destinée humaine, mais bien loin de n'être pour la subjectivité de la conscience qu'un revêtement nominal, cette structure de l'histoire sainte est *ce qui rend possible* la réalité effective, intérieure, que l'homme vit dans le déroulement temporel. C'est pourquoi saint Paul décrit toujours la manière dont chaque catégorie de la Souveraineté historico-eschatologique est intériorisée dans le mouvement de conversion ou dans la déchéance du péché.

Ces quelques indications sur la forme de pensée paulinienne permettront sans doute de comprendre pourquoi il est équivoque de dire simplement : le sujet de l'Epître aux Romains, c'est la justification par la foi ou le plan salvifique de Dieu, etc. Sans doute, tout cela est matériellement exact. Mais pour nos mentalités occidentales, toutes les expressions de ce genre suggèrent le développement linéaire d'une série de pensées distinctes, intellectualisées. Nous faisons comme celui qui, pour comprendre l'ordonnance intérieure d'une œuvre, commencerait par traduire en prose le poème. Nous n'imaginons pas qu'un plan puisse consister dans un système de correspondances émotionnelles et qu'une conscience puisse s'exprimer sur plusieurs registres à la fois. Nous projetons le langage sur une surface plane, étalée devant nous, et l'entreprise s'avère impossible : dans chaque section de l'Epître aux Romains on retrouve tous les thèmes à la fois et dès les premiers mots tout est dit. Et pourtant l'auteur ne se répète pas; chaque fois, les mêmes éléments sont repris dans la perspective d'une catégorie différente, ce ne sont plus les mêmes valences du même mot qui se trouvent accentuées. La pensée de saint Paul se meut toujours *dans l'intervalle* d'un double registre : Parole de Dieu — conversion de l'homme, ou Catégorie de l'histoire sainte — démarche de la conscience, ou Révélation de Dieu — rédemption de l'homme. Car ce que nous avons appelé la Catégorie (Justice, Colère, Puissance, etc...) *révèle* le Souverain et *fonde* la destinée de la créature. Jésus-Christ est à la fois Révélation de Dieu et Rédemption de l'homme, et le langage cherche à traduire un mouvement de conversion qui part de lui pour y revenir. Savoir comment Jésus-Christ est « Puissance de Dieu et Justice de Dieu », c'est connaître le sens de toutes les catégories qui font le pont entre le temps et l'eschatologie. En cela consiste l'évangile. L'évangile est le sujet traité par l'Epître aux Romains.

COMMENTAIRE

Nous nous en tiendrons aux remarques les plus importantes, celles qui concernent la structure générale de l'épître.

INTRODUCTION
(1. 1-17)

L'évangile est le sujet traité par l'Epître aux Romains

La puissance de Jésus-Christ ressuscité (1. 4) introduit l'humanité à la justice de la foi (1. 16).

Au titre de la résurrection d'entre les morts, Jésus est établi (ὁρισθέντος), intronisé, installé officiellement dans le Royaume eschatologique de la même manière qu'un juge est installé dans sa fonction (Act. 10. 42, ὡρισμένος κριτής) ou qu'une loi est établie par le législateur (Luc 22. 22, κατὰ τὸ ὡρισμένον). Jésus est établi « Fils de Dieu puissant (ou : dans l'ordre de la puissance) ». La préposition ἐν est un sémitisme (beth) en sorte que le mot suivant prend la valeur d'un qualificatif (la même chose se reproduit assez souvent avec les expressions : dans l'Esprit, dans le Christ, etc...) [1]. Saint Paul interprète la résurrection d'après les catégories juridico-eschatologiques de l'Alliance. L'Alliance est la structure de la souveraineté du Dieu d'Israël. La résurrection est un acte de la souveraineté de Dieu intronisant Jésus dans sa fonction de Messie sauveur qui a la puissance de communiquer l'Esprit saint, de justifier.

C'est pourquoi l'humanité est introduite dans une nouvelle économie historique, d'où l'équivalence des deux présentations de l'évangile (1. 1-7 et 1. 16-17).

La justice de Dieu se révèle « par la foi en vue de la foi », répétition qui est sans doute une formule de rhétorique pour renforcer le premier terme [2]. Dans les locutions telles que ἐκ πίστεως, ἐκ νόμου, la préposition ἐκ paraît avoir une certaine résonance juridique (« au titre de... ou en vertu de... la foi) car, bien loin de précéder la justification, la foi est exigée par celui qui la donne dans un acte d'adoption, d'admission dans l'Alliance. La foi justifiante renverse les liens d'appartenance : le croyant n'appartient plus à la domination du péché ou de la loi, il appartient au Règne de Dieu dans la puissance de Jésus-Christ.

LE JUGEMENT MESSIANIQUE
(1. 18 - 3. 31)

Colère de Dieu et justice de Dieu

Dans l'état actuel des textes prophétiques, les promesses messianiques se trouvent habituellement précédées d'un « Jugement » sur Israël ou les Nations : menaces, appel à la conversion, dénonciation du péché, réfutation des fausses excuses... Si cet assemblage des textes n'est pas toujours authentique, il n'en

[1] C'est pourquoi « dans la puissance » se rapporte à « fils de Dieu » plutôt qu'au verbe : établi avec puissance (dans ce cas l'adverbe ne serait pas à sa place), cf. ZAHN, *An die Römer*, 1910, p. 40.

[2] Cf. LIETZMAN, *An die Römer*, Tübingen, 1928 (3), p. 31.

témoigne que davantage de l'existence d'un schéma conventionnel. Cette première section de l'Epître aux Romains appartient au même genre littéraire. Elle joue le rôle de préliminaire par rapport aux sections suivantes. Saint Paul utilise ce genre littéraire du Jugement messianique sur Israël et les Nations pour mettre en place et situer le Kérygma qui sera développé dans les trois sections suivantes. On pourrait dire que nous avons ici la première partie de l'épître dont le Kérygma forme la seconde partie.

Dans cette section, comme dans toutes les autres, la pensée se présente sous la forme d'une antithèse générale :

La colère de Dieu (1. 18 - 3. 20) sur les anciens péchés.

La justice de Dieu (3. 21-31) dans l'Aujourd'hui de la foi.

La colère de Dieu et la justice de Dieu sont deux catégories historico-eschatologiques que nous définirons respectivement comme l'eschatologie fermée et l'eschatologie ouverte.

Toutes les catégories sont construites sur le même modèle : elles déterminent une structure du temps dans son rapport à l'eschatologie, ce qui peut être considéré comme le schème général de la présence de Dieu dans la pensée de saint Paul. Le Jour de la colère, par exemple, est à la fois présent (1. 18) et à venir (2. 5); l'eschatologie est terme et rapport.

« Tu thésaurises pour toi la colère dans le jour de la colère » (2. 5). La colère qui à présent monte, s'accumule, prête à éclater... est déjà qualifiée eschatologiquement, elle appartient à l'ordre du Jugement final, à la qualité propre de ce jour. Esaïe, dans un poème malheureusement mutilé, a décrit les malheurs successifs de l'histoire comme une accumulation montante de l'indignation divine (Esaïe 5. 25-29 et 9. 7 - 10. 4).

On s'achemine vers la perdition. Le temps de la colère, c'est le temps destructeur, celui qui va à la mort. Nous parlons ici d'anthropomorphisme parce que nous sommes habitués à concevoir les attributs divins d'une manière sentimentalement univoque; nous ne les voyons pas se réfléchir dans la dialectique d'une conscience que Dieu convertit à lui. Une ontologie de la destinée plutôt que de la nature, qui admettrait que pour l'homme le temps est le schème de l'être, estimerait les catégories juives de la liberté de Dieu moins anthropomorphiques parce que plus dialectiques que l'univocité sentimentale des attributs abstraits. La Catégorie n'exprime pas ce que Dieu est en lui-même mais comment il s'annonce lui-même par la manière dont il réfère la créature à lui. Le Dieu d'Israël est un Dieu vivant parce que ses attributs révèlent cette rupture dans le temps par laquelle la liberté est rendue à elle-même comme une puissance d'anticipation : la colère est à la fois événement et structure, ressentie dans le temps comme orientant le temps, le constituant comme temps de perdition.

« La patience de Dieu a supporté les vases de colère préparés pour la perdition » (Rom. 9. 22). La colère est le sens destructeur ou mortel du temps ressenti par une conscience angoissée que la Justice et la Vérité ne se révèlent. Car les païens « ont détenu la vérité captive dans l'injustice » (1. 18), ils l'ont transformée en mensonge (1. 25) et les juifs en ont fait autant (2. 8, 21...). Toutefois, il ne manque au temps de la colère que d'être reconnu *comme tel* pour devenir le temps de la patience (Rom. 3. 25 et 9. 22), celui où Dieu appelle à la pénitence. Le fait que la colère de Dieu « se révèle » (1. 18) est donc un présage de salut. Ces schèmes temporels de Dieu sont ambigus : ils sollicitent la liberté hic et nunc. Mais à ceux « qui ont rempli tout le temps de leur péché », saint Paul dira que « sur eux la colère est parvenue jusqu'à sa fin, son Télos » (eschatologique) (1 Th. 2. 16). Ce Télos est une eschatologie fermée qui bute

contre la perdition, la mort. Cependant si l'on tient compte de ce fait que la Colère, avant d'être « parfaite », demeure dans l'ambiguïté de la Patience et si l'on pense à la vigueur émotionnelle de ce courroux qui se révèle du « haut du ciel » (1. 18) dans les grondements de l'orage, alors il faut dire que la Colère est une eschatologie *répulsive* : elle repousse les hommes « en eux-mêmes » soit pour « abandonner à leur pensées perverses » ceux qui se glorifient de leur sagesse (1. 21 et cf. 1. Cor.) ou de leur moralisme légal (2. 17, 19) soit pour appeler à la pénitence ceux qui, avec gratitude (1. 21), reconnaissent un amour caché dans le temps de leur vie, le temps de la Patience d'un Dieu « longanime » (2. 4). L'agressivité de Dieu est donc toujours ambiguë, elle propose une alternative, elle inquiète, elle se veut pour la liberté : c'est l'indignation.

Retrouvons-nous alors quelque chose comme le sentiment grec de la démesure (hybris) ? En réalité, les Juifs n'ont jamais été beaucoup préoccupés de la mesure, de l'équilibre du destin. La comparaison, cependant, est éclairante. Que l'on songe à l'Œdipe-Roi de Sophocle : c'est bien comme ici pour fuir une révélation, un oracle, qu'Œdipe est abandonné par ses parents, Laios et Jocaste; c'est pour la même raison que lui-même ensuite échappe à ses parents adoptifs qu'il croit menacés par l'oracle; c'est pour la même raison qu'il refuse enfin d'admettre les paroles de Tirésias et de Créon lui rapportant l'oracle d'Apollon qui l'accuse du meurtre de Laios. D'autre part, jusqu'au « Jour » de la tragédie, Œdipe a connu le bonheur : abandonné par ses parents, il échappe à la mort, adopté dans une nouvelle famille; plus tard, au moment de sa fuite, il résout l'énigme du Sphinx; enfin, roi de Thèbes, il est célébré comme le Sauveur, le meilleur des mortels, élevé au-dessus des humains, du Chœur qui le supplie. Mais précisément, au moment où la pièce de Sophocle commence, « nous » sentons que ce comble du bonheur est le comble d'une apparence illusoire, nous sentons que, depuis toujours, le bonheur et la justice d'Œdipe n'ont été qu'un bonheur apparent, une justice apparente. Un homme qui s'est enfoncé de plus en plus dans l'inconscience pour fuir la révélation de l'oracle : tel fut Œdipe. Maintenant la Loi divine est là, menaçante de mortelle clarté : Œdipe est coupable depuis l'origine pour avoir voulu échapper à l'oracle énigmatique qui pèse sur toute vie humaine; il ne pourra invoquer l'ignorance pour excuser son meurtre et son inceste, car en se croyant juste et heureux hors de son destin, en se voulant pareil à un dieu élevé au-dessus des oracles ambigus, il s'est précipité dans l'illusion, il s'est « aveuglé », il est coupable de son ignorance. Seule la Loi divine demeure la Vérité inébranlable, sans mélange, mais telle est sa forme ambiguë pour l'homme qu'elle a provoqué d'abord la fuite dans l'apparence, ensuite le châtiment dans la clarté finale. L'homme sage aurait dû savoir se tenir dans l'ambiguïté du destin, n'oublier jamais que son droit, son bonheur, sa justice, ne sont qu'une certaine mesure d'apparences et de réalité emmêlées. La vérité divine, absolue, n'est claire que pour elle-même; pour nous, hommes périssables, « le temps tout puissant mêle toutes choses » [1]. Mais Œdipe insulte l'oracle en répondant à Tirésias : « Tu ne vis que de ténèbres. A moi ni à quiconque voit la lumière, tu ne saurais nuire. [2] »

Ainsi chez Paul de Tarse, la Loi divine parle afin que le monde entier demeure « la bouche close » (3. 19), inexcusable. Quand le païen se détournait de la lumière diffuse sur la création, quand le Juif se raidissait sous le joug de la Loi, que fuyaient-ils ? Fuyaient-ils comme Œdipe l'oracle ambigu du destin ? En se détournant de l'oracle divin, l'homme fuyait sa propre liberté. C'est

[1] Sophocle, *Œdipe à Colone*, 609.
[2] Sophocle, *Œdipe-roi*, 374-375.

pourquoi « inexcusables sont-ils » (1. 20). « C'est pourquoi tu es inexcusable, ô tout homme qui juges » (2. 1). Si tous en définitive se trouvent « sous le péché » (3. 9) c'est qu'ils se sont forgé leur propre servitude, sans excuse. Le tragique grec paraît être plus proche de l'analyse des rapports entre la liberté et « le cours du monde », le drame paulinien de la responsabilité est celui des rapports entre la liberté et l'eschatologie. Chez le poète, la faille du temps passe entre l'homme et la divinité; chez l'apôtre, entre l'homme et le monde. Dans la tragédie, la faute consiste à ne pas assumer l'ambiguïté terrestre qui marque la différence de l'homme à l'absolu divin; dans l'évangile paulinien, le péché consiste à s'attacher à la terre jusqu'à se séparer de Dieu. Le sentiment fondamental du premier est l'Etonnement et du second la Gratitude (cf. 1. 21, etc.).

La thèse concernant les païens est ainsi résumée : « Comme ils n'ont pas jugé bon de garder en eux la connaissance de Dieu, Dieu les a livrés à leur esprit sans jugement » (1. 28).

« Ce qui était connaissable de Dieu leur était manifeste » (1. 19) mais leur connaissance a été une méconnaissance car ils n'ont pas reconnu Dieu *comme tel*, « Dieu comme Dieu » (1. 21). Pourtant cela ne suffisait pas à montrer leur responsabilité sans excuse. Il fallait souligner en outre leur responsabilité à l'égard de leur propre destin, de leur Télos qui est « la mort ». Nous rencontrons ici pour la première fois, et envisagé sous la catégorie de la colère, un problème qui sera repris plus loin sous la catégorie adamique du Règne du péché (5-6). Pour l'interprétation d'ensemble de la doctrine paulinienne, il est indispensable d'éclairer l'un par l'autre d'une part ce parallèle colère de Dieu - justice de Dieu (1-3) et d'autre part le parallèle Adam-Jésus (5-6) : dans les deux cas les indications relatives au lien entre le péché et la mort se complètent. Nous reviendrons sur ce rapprochement dans l'exégèse du chapitre 5.

Les païens, dit saint Paul, « connaissant *la sentence* (Δικαίωμα — mishpath) *de Dieu*, à savoir que ceux qui font de telles choses sont dignes de mort, non seulement les font mais approuvent ceux qui les font » (1. 32).

La mort n'est pas envisagée ici dans sa pure réalité empirique mais en dépendance d'un décret de la souveraineté divine faisant de cette mort une malédiction (cf. Dt. 38), une catégorie de l'histoire universelle, juridiquement ou scripturairement ou « théologiquement » définie. « Leur Télos c'est la mort » (6. 21). La mort considérée comme Télos entraîne avec elle toutes les servitudes matérielles et morales de la chair c'est-à-dire de l'être-mortel. Or il est essentiel au raisonnement de saint Paul de montrer que les païens, en faisant le mal, se livraient consciemment à ce Télos, à ce complexe « Chair - Servitude - Mort ». Sans excuse. Comment cela ?

« Affliction et angoisse à tout être humain qui fait le mal, au Juif d'abord et au Grec. Gloire, honneur et paix à quiconque fait le bien, au Juif d'abord et au Grec. Car chez Dieu il n'y a pas de partialité. *Tous ceux qui ont péché sans la Loi, périront sans la Loi. Et tous ceux qui ont péché dans la Loi, seront jugés par la Loi.* Car ce ne sont pas les auditeurs de la Loi qui sont justes devant Dieu. Mais ceux-là seront justifiés (= sauvés) qui la mettront en pratique. Quand les païens qui n'ont pas la Loi, font naturellement [1] les choses de la Loi, *ceux qui n'ont pas de Loi sont à eux-mêmes une loi.* Ceux-ci montrent que l'œuvre de la Loi est écrite dans leur cœur. *Leur conscience en témoigne* ainsi que les jugements d'approbation ou de blâme qu'ils portent les uns sur

[1] L'antithèse « nature-grâce » n'existe pas chez saint Paul, du moins explicitement. On en trouve des équivalents, par exemple dans l'antithèse entre l'Ego et la Justice (ch. 7). Ici, nous avons affaire au couple habituel dans l'antiquité : nature-loi, physis-thesis.

les autres, en fonction du jour où Dieu jugera les secrets des hommes suivant mon Evangile, par Jésus-Christ » (2. 12-16).

L'auto-nomie de la conscience a donc une fonction eschatologique analogue à celle de la Loi, fonction de connaissance (cf. 3. 20). « La puissance éternelle » (1. 20) proposait à tous dans la création « la gratitude » (1. 21) comme chemin de la Justice. « Si l'incirconcis garde les préceptes de la Loi, son incirconcision ne lui sera-t-elle pas *imputée* à circoncision ? » (2. 26).

Retenons-le, car nous retrouverons ce problème : si l'homme pèche et se perd, c'est en référence à la catégorie juridique (δικαίωμα) de la condamnation à mort, s'il se sauve c'est en référence à la catégorie de l'Alliance. L'eschatologie s'exprime toujours suivant la catégorie, c'est-à-dire suivant la structure de la souveraineté.

La thèse concernant les Juifs est analogue à la précédente :

« Ce n'est pas dans l'apparence qu'est le Juif, ce n'est pas dans l'apparence charnelle qu'est la circoncision. Mais dans le secret est le Juif, et la circoncision du cœur dans l'Esprit non dans la lettre » (2. 28-29).

Le Juif comme le Grec est renvoyé à sa conscience. Quel était donc le privilège du Juif ? Comme l'auto-nomie, la Thora était un témoin : elle donnait la connaissance (3. 20), non la puissance. Mettre en elle sa confiance était une infidélité : « La Loi produit la colère » (4. 15).

Finalement, comment se termine ce Jugement universel ? La conclusion (3. 1-20) paraîtra peut-être un peu formelle. Ce n'est qu'une apparence, du moins si l'on se souvient que saint Paul ne peut concevoir « théologiquement » le sens de l'histoire qu'en se référant à l'Ecriture. La conclusion, en effet, est introduite à propos du privilège des Juifs : à eux ont été confiés « les oracles de Dieu » (3. 2). Tout se passe comme si la venue du Messie Jésus avait instauré entre Dieu et les hommes un grand débat, un procès. Mais comment Dieu peut-il être représenté dans ce procès ? Par l'Ecriture précisément. La Parole de Dieu est là comme une pièce à conviction (3. 4). Dans les temps anciens, Dieu a parlé, il a pris des engagements, fait des déclarations. Consultons-les. Nous verrons bien si Dieu est « véridique » (3. 4 et 7), « fidèle » (3. 3); nous pourrons juger « de la foi de Dieu », dit saint Paul (il faut se souvenir que les Hébreux n'ont qu'un seul et même mot pour dire vérité et fidélité ou foi; c'est le mot popularisé sous la forme Amen).



Or nous venons de voir que tous les hommes sont pécheurs « inexcusables ». L'Ecriture dit-elle autre chose ? Non (cf. 3. 10-18). Par conséquent notre infidélité vient démontrer que Dieu a été véridique et fidèle lorsqu'il a déclaré jadis « qu'il n'y a pas un seul juste parmi les hommes ». En somme, c'est l'éternelle histoire : « Je vous l'avais bien dit ! Vous avez fait une bêtise, je vous avais prévenu, vous voyez bien que j'avais raison. « Notre injustice confirme la justice de Dieu » (3. 5). Dieu est finalement « justifié dans ses paroles » (3. 4), c'est-à-dire qu'il sort vainqueur du Procès, ou, en d'autres termes l'Ecriture sort victorieuse, elle n'est pas abolie mais confirmée à l'issue de ce jugement inauguré par la venue du Messie. Donc que les Juifs ne cherchent pas à se vanter ! (3. 9). Ils sont condamnés comme les païens, « sous le péché » (3. 9). Ce qui triomphe en eux c'est uniquement l'Ecriture, le témoignage de Dieu qui leur avait été confié en vue de ce grand Procès. Donc, c'est bien clair, ils n'ont qu'à se taire (3. 19). La démonstration est faite : nous avons vu qu'ils étaient corrompus; il faut en conclure que « par les œuvres de la Loi aucune chair n'est justifiée devant Dieu car la Loi donne seulement la connaissance du péché » (3. 20), une connaissance telle que dans le Procès messianique Dieu se trouve justifié et toute chair déboutée.

Mais alors que chez les tragiques grecs la divinité triomphait par l'égalité de tous devant la nécessité du destin, chez saint Paul la divinité triomphe par l'égalité de tous devant la gratuité de l'eschatologie : « Il n'y a pas de différence : tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu, justifiés gratuitement par sa grâce, celle qui est dans le Messie Jésus. Dieu l'a proposé comme une liturgie d'expiation par la foi en son sang » (3. 23-25). Le sang de Jésus figure un culte selon la foi et représente l'avènement d'une eschatologie messianique.

« Maintenant, sans Loi, la justice de Dieu se révèle » (3. 21). Comment ? « La Loi et les Prophètes lui rendent témoignage » (21). Ceci, nous l'avons vu dans la conclusion du grand Procès et nous le reverrons par la suite (cf. 3. 31) quand il s'agira de montrer que le Messie, en abolissant la liturgie expiatoire du Temple de Jérusalem, n'abolit pas cependant l'Ecriture. C'est le Messie qui révèle la justice de Dieu. « Justice de Dieu, par la foi de Jésus-Christ [1], pour tous ceux qui croient » (3. 21). Comment le Messie révèle-t-il cette justice ? De deux façons. En premier lieu « démonstration de sa justice par le pardon des anciens péchés, suivant la patience de Dieu » (3. 25), ce qui est une allusion à la section que nous venons de commenter. En outre « démonstration de sa justice dans ce moment, maintenant, démonstration que Dieu est juste et justifiant l'homme par la foi de Jésus » (3. 26).

Donc c'est encore une raison de plus pour que les Juifs ne se glorifient pas (3. 27 ss). Dieu sort vainqueur du Procès messianique non pas seulement en démontrant que tous les hommes sont sous le péché et que lui seul est juste mais en démontrant que lui, Dieu, est pour tous, Juifs ou Grecs, un Dieu justifiant, « un seul Dieu — qui justifie » (3. 30).

Il est bien évident, pour qui relit cette page sans préjugé scolastique, que la justice justifiante de Dieu est une réalité eschatologique, messianique, terminant le grand débat de l'histoire, l'universel jugement. A condition de comprendre que, pour saint Paul, l'eschatologie est à la fois terme et rapport. Elle définit la *réalité présente* de l'histoire *à partir de sa Fin*, de cette Fin d'où émane pour l'homme la Puissance d'un Dieu qui le prévient toujours. Croire c'est exister dans une eschatologie *ouverte* et non plus fermée, *attractive* et non plus répulsive. Le sang de Jésus a remplacé la liturgie expiatoire du Temple, la « Loi de la foi » (3. 27) a remplacé « la Loi des œuvres » (3. 28), car la foi est une anticipation de l'Avenir éternel par communion directe au Dieu qui *donne* la Justice qu'il *promet*. Dans le « Maintenant » de la foi, Dieu est un Commencement. La Justice (entendez le complexe voie du salut et salut) n'est pas le *résultat* de l'action mais son *principe*, justice de Dieu *justifiant*. L'âme religieuse s'ouvre en communiant à la Source de sa propre ouverture.

Si telle est l'eschatologie messianique présente pour la foi, si le mur de séparation est tombé entre les Juifs et les Grecs, alors : « Détruisons-nous la Thora par la foi ? Non, au contraire, nous la confirmons » (3. 31). Cette confirmation de l'Ecriture par le messianisme de Jésus fera l'objet non seulement des chapitres 4 à 8 que nous allons commenter, mais aussi des chapitres 9 à 11 dont le lien avec le plan général de l'épître paraît désormais évident. Paul devra montrer que la « foi de Jésus » n'annule pas les anciens engagements de Dieu, car si Dieu n'était pas sur tous les points « justifié dans ses paroles » (cf. 3. 4), s'il ne sortait pas vainqueur du procès, on ne pourrait dire que Jésus est le Messie. Si Jésus est le véritable Christ, c'est parce qu'il « justifie Dieu » en le montrant fidèle à ses oracles, et qu'il « justifie l'homme » en le sauvant.

[1] Πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ. On a parlé à ce propos de génitif mystique. Nous dirons que c'est la foi considérée comme Catégorie juridico-eschatologique, caractère propre de l'économie messianique en Jésus-Christ.

A cette condition seulement on pourra dire que Dieu a établi Jésus « dans l'ordre de la Puissance ».

Dans les chapitres qui nous occupent particulièrement (4-8), comment va se faire cette démonstration ?

Anticipant le développement de saint Paul, nous pouvons nous reporter au texte du chapitre 8. 28-39 comme à une sorte de conclusion. On se souvient que le Kérygma, pour saint Paul, est toujours en rapport avec la Puissance de Dieu agissant pour l'élection ou l'appel des croyants. Or tous ces chapitres 4 à 8 destinés à montrer que Jésus possède la Puissance qui ouvre l'eschatologie, tous ces chapitres montrent du même coup comment Jésus déploie cette puissance en faveur de ses élus, tant juifs que grecs. Saint Paul conclura donc:

« ... Tout concourt au bien pour les élus *selon le dessein* : à savoir que ceux qu'il a connus par anticipation et qu'il a prédestinés conformes à l'image de son Fils pour qu'il soit le premier-né dans une multitude de frères, ceux donc qu'il a choisis par anticipation, ceux-là il les a appelés, et ceux qu'il a appelés il les a justifiés, ceux qu'il a justifiés il les a glorifiés » (8. 28-30).

On peut dire que le but des chapitres 4 à 8 consiste pour saint Paul à montrer que les anciennes catégories de l'Alliance doivent être interprétées comme des catégories de la prédestination de l'humanité au salut par Jésus-Christ. C'est ainsi que saint Paul « confirmera » l'Ecriture.

Car il est évident que ce texte ne peut faire allusion à autre chose qu'au « dessein » salvifique de Dieu sur l'histoire : ce sont tous les hommes « tant Juifs que Grecs » qui sont appelés à être sauvés par Jésus-Christ. Il s'agit de la prédestination de la destinée humaine. Jésus-Christ est l'anticipation du salut universel et c'est comme tel qu'il doit être saisi par la foi. Et saint Paul énumère tous les degrés de l'eschatologie pour montrer qu'à la suite de Jésus les croyants pénètrent réellement jusqu'à la plus intime gloire de Dieu, cette gloire dont tous étaient privés (3. 23). La mention de l'Image de l'homme céleste à laquelle les élus seront conformés évoque par antithèse l'Image de l'homme terrestre, Adam, par conséquent une vision universaliste du salut et du péché : « Comme nous avons porté l'Image du terrestre, nous porterons l'Image du céleste » (1 Cor. 15. 49).

Mais qu'il s'agisse de la prédestination universelle ou du péché originel, saint Augustin a introduit dans son exégèse une perspective qui n'est pas celle de saint Paul. Nous le verrons à propos du chapitre 5. La perspective de saint Paul est toujours juridico-eschatologique et les individus, qu'il s'agisse du péché ou de l'appel au salut, ne sont atteints qu'à travers la catégorie scripturaire (juridico-eschatologique) définissant la structure de l'histoire du salut.

Ceci apparaîtra plus nettement par la suite. En tout cas, le développement de l'épître va montrer que la prédestination de l'humanité au salut par la libre foi en Jésus-Christ répond à la promesse de l'ancienne Alliance. Les catégories de la prédestination ou eschatologie ouverte vont définir la structure de l'appel adressé à tous les hommes : ce que saint Paul nomme la « Justice de Dieu » ou « la Justice de la foi » n'est pas autre chose.

La promesse
(4)
La foi d'Abraham et la foi à la résurrection

« Que dirons-nous donc du cas d'Abraham, notre ancêtre selon la chair ? » (4. 1).

Saint Paul distingue dans la Thora deux aspects : l'un charnel, donc éphé-

mère car toute chair se fane comme l'herbe; l'autre spirituel (7. 14) c'est-à-dire eschatologiquement valable car « sans repentance sont les grâces et l'élection de Dieu » (11. 29). L'éphémère, c'est aussi l'œuvre de l'homme; et le définitif l'œuvre de Dieu, par conséquent aussi la Thora comme témoin de ce que Dieu fait. « Le dessein de Dieu selon l'élection demeure, non par les œuvres mais par Celui qui appelle » (9. 12). Or les Israélites, peuple élu sans repentance, ont été infidèles : « Méconnaissant la justice de Dieu et cherchant à affermir leur propre justice, ils ne se sont pas soumis à la justice de Dieu : car le Télos de la Loi, c'est le Messie en vue de la justice pour tout croyant » (10. 3-4). Ce qu'il aurait fallu reconnaître dans l'Alliance, dans l'élection d'Israël, c'était la structure de la souveraineté de Dieu, la même qui s'affirme dans la prédestination de la destinée humaine au salut apporté par Jésus-Christ ou, en d'autres termes, dans l'élection offerte à tous « aujourd'hui ». Car le Messie est le Télos, la fin, l'accomplissement eschatologique de l'Alliance conclue avec les ancêtres et par conséquent aussi de la Loi.

Il conviendrait de relire Rom. 9-11 (le Juif « incroyant » devant la Promesse de Dieu) avant d'aborder l'exégèse du chapitre 4 (le Juif « croyant » devant la Promesse de Dieu). Et il faudrait également se souvenir de Galates 3 pour comprendre le point de vue sous lequel saint Paul considère le cas d'Abraham. Car les préoccupations individuelles et psychologiques introduites par la théologie moderne de la grâce font souvent obstacle à la compréhension du véritable problème posé par l'antithèse paulinienne de la foi et des œuvres. Ce serait faire un contre-sens que de ramener cette antithèse à quelque chose comme « la vie intérieure » et « la pratique ». *Il s'agit en réalité d'opposer deux conceptions de l'Alliance considérée objectivement, en elle-même, dans le dessein de Dieu.* Avant de s'appliquer à des attitudes individuelles, cette opposition s'applique à l'interprétation de la volonté de Dieu manifestée par l'histoire sainte.

« Frères, je me réfère aux usages humains : lorsqu'un contrat (Diathékè, alliance) a été officiellement conclu, personne ne peut l'annuler ni le surcharger. Or les promesses ont été faites à Abraham « et à sa descendance ». (L'Ecriture) ne dit pas « et à ses descendants » comme s'il était question d'une collectivité, mais au singulier « et à ta descendance », c'est-à-dire au Messie. Voici donc mon raisonnement : un Contrat (Diathékè) ayant été préalablement conclu par Dieu, la Loi, qui est venue quatre cents ans plus tard, ne peut l'annuler, détruisant ainsi la promesse. Car si l'héritage est donné au titre de ('Eκ) la Loi, ce n'est plus au titre de la promesse. Or c'est bien par la promesse que Dieu a accordé sa grâce à Abraham » (Gal. 3. 15-18).

On voit que le problème concerne la nature de l'alliance ou du contrat de promesse (qu'il ne faut pas confondre avec l'alliance mosaïque, désignée ici simplement sous le terme de « Loi »). Ce contrat de promesse est-il une prédestination de l'histoire universelle au royaume du Christ ressuscité ? Tel est le problème principal pour l'apôtre. Nous pouvons lire à présent le chapitre 4.

L'insistance du chapitre 4 sur la subjectivité de la foi ne doit pas faire illusion : la préoccupation de saint Paul va d'abord au dessein de Dieu constitutif de l'histoire du salut, à la souveraineté élective de Dieu.

« *Que dit l'Ecriture ?* Abraham a cru à Dieu et cela lui fut imputé à justice » (4. 3).

A l'origine, le terme de justice désigne la conformité de l'homme aux prescriptions de l'Alliance ou la fidélité de Dieu aux engagements conclus dans le même contrat. Par un glissement de sens immédiat et bien compréhensible, la Justice désignera les bienfaits, les résultats heureux de l'Alliance : les

victoires de Yahweh, le salut, la paix, la vie entendue comme participation aux bénédictions divines, etc...

Mais aux yeux de saint Paul, il y a là une équivoque : Ce contrat veut-il dire que les deux parties s'engagent chacune pour sa part : l'homme pratiquera les observances, Dieu accordera ses rétributions ? Le contrat a-t-il pour but d'assurer la bénédiction à l'homme qui se conforme aux prescriptions du code de l'Alliance ?

Ou bien le contrat a-t-il pour but d'assurer la souveraineté absolue de Dieu, l'avènement de son règne dans la puissance, c'est-à-dire dans ce qui n'est pas du monde mais exclusivement divin ? Dans ce cas, il s'agit pour l'homme de consentir à son propre dépaysement, à son admission dans une Terre nouvelle où tout (moyens et fins) appartient à Dieu.

Comment faut-il comprendre la Justice, c'est-à-dire l'essence même du contrat, le contenu réel de l'Alliance, la nature de la religion ?

Il est bien évident en effet que les choses vont se présenter de manière toute différente suivant que l'on accepte l'une ou l'autre hypothèse.

Dans le premier cas, la justice de Dieu et la justice de l'homme demeurent extérieures l'une à l'autre. On est obligé de distinguer d'une part la conformité de l'homme aux prescriptions légales du contrat, d'autre part la rétribution divine, le « salaire » du patron à la fin du travail. C'est ce qu'ont pensé les Juifs, et, dit saint Paul, ils se sont trompés « ignorant la justice de Dieu et voulant statuer de leur propre justice » (10. 3).

Dans la seconde hypothèse, au contraire, ces distinctions ne veulent plus rien dire. On admet au départ que l'objet du contrat est d'assurer la souveraineté absolue de Dieu dans son Règne. Il ne s'agit plus de fixer les conditions d'un salaire mais d'affirmer l'inconditionné de la Puissance souveraine. « Il n'est pas question de vouloir ni de courir » (9. 16) mais Dieu a décidé d'introduire l'homme dans son Règne, de le faire participer à l'entreprise non pas comme un esclave mercenaire, un salarié, mais comme un fils de la maison, un « allié » au sens fort, celui qui a part au lien du « sang ». Seulement voilà la difficulté : l'homme n'est pas de race divine par nature, il faudra user d'un subterfuge juridique pour arriver à le considérer comme tel. Qu'à cela ne tienne ! On va faire un contrat d'adoption. Le contrat ne portera plus sur l'œuvre mais sur la personne. L'homme n'aura qu'à consentir à une chose : son élection dans la Terre nouvelle où Dieu règne et en conséquence, son dépaysement, son extranéation par rapport à cette terre charnelle, éphémère.

Il est bien évident qu'alors il n'y a plus à distinguer le travail bien fait d'une part, et le salaire d'autre part. *Tout devient eschatologique.* Que l'on entende la justice comme l'on voudra, que l'on parle d'obligation ou de rétribution, de vertu ou de bonheur, de voie du salut ou de terme du salut, de toutes manières tout cela appartient à la Maison de Dieu, à l'Esprit non à la chair. *Tout le contrat se ramène à une seule clause :* l'homme accepte-t-il, oui ou non, son adoption, son élection, son dépaysement (cf. Rom. 8) ?

Bien sûr, cela comportera des exigences : il faudra se considérer comme un étranger en ce monde, accepter le paradoxe du oui (à Dieu) comme non (au monde), et cela non pas pour fuir les responsabilités de la vie mais pour les vivre comme histoire du salut.

« Que ceux qui ont une femme soient comme ceux qui n'en ont pas; ceux qui pleurent comme ceux qui ne pleurent pas; les heureux comme les malheureux; les acheteurs comme les non-proprietaires; ceux qui exploitent ce monde comme ceux qui ne l'exploitent pas » (1 Cor. 7. 29-30).

Il n'y a de « oui » à la liberté que dans le « non » à me croire identifié à

telle situation, à tel personnage. Mais ce n'est rien d'autre que le consentement au don de Dieu qui est cette exigence de liberté comme d'un dépaysement. Croire, c'est se laisser adopter par Dieu, c'est-à-dire dépayser. L'homme n'est pas appelé à se conformer à des observances légales pour toucher un salaire. Il n'a qu'à consentir à sa propre libération, reconnaissant la réalité humaine véritable par delà les situations relatives où elle se plonge et se divertit. Le consentement à Dieu reste le même quelles que soient les circonstances. Marié ou pas marié, heureux ou malheureux, homme ou femme, Juif ou Grec, esclave ou homme libre, prophète ou docteur, puissant de ce monde ou « balayure »... la question n'est plus là.

On voit bien que tout le débat porte sur la nature du contrat ou de l'Alliance, sur l'essence de la religion. Dieu a-t-il fait le contrat en vue du Règne messianique sur la Terre nouvelle ? cette Terre qui est nulle part (car « on vous dira : il est ici ou là, n'y allez pas »). Ou bien Dieu a-t-il fait le contrat pour nous obliger à croire que le salut est quelque part, sur quelque terre de Palestine, et subordonné à certaines conditions qui en font « un élément du monde » ? La religion est-elle un contrat de salariés ? ou un contrat d'adoption ? Qu'est-ce que la justice ? ou en d'autres termes qu'est-ce que la foi ?

La question, pour saint Paul, se ramène aux termes suivants : comment la justice, comment le contenu du contrat est-il « imputé » ? *Cette imputation est-elle une élection ?* une *adoption ?*, ce qui suppose l'identité paradoxale entre le don de Dieu et l'exigence de dépaysement. Ou bien l'imputation se fait-elle à la manière d'un salaire dû légalement à une œuvre, la rétribution étant alors distincte par définition du travail accompli. Il est étrange que l'on ait pu trouver dans ce texte l'opposition entre une justice « imputée » et une autre *qui ne le serait pas*, entre une justice « forensique » et une justice « opérante », entre le « juridique » et « l'ontologique » ! De telles disputes théologiques font oublier de quoi il s'agit. Car enfin de quoi parle-t-on ? On parle d'un contrat, d'une alliance, par conséquent d'une question de droit. Saint Paul est évidemment d'accord avec les Juifs pour admettre que la justice, le contenu de la religion, le rapport de l'homme à l'eschatologie, est défini par un décret, une initiative libre de Dieu. L'Ecriture, la Thora est le texte officiel de ce décret ou contrat. Les Juifs et saint Paul sont d'accord pour admettre que cette décision juridique fait, constitue la *réalité* même de l'histoire. Juridique ne s'oppose pas à « réel » ou « ontologique », etc... mais à « non-scripturaire », incompétent. Tout ce qui n'est pas Parole de Dieu valable en droit est bavardage, vanité. Mais étant donné ce contrat (l'Ecriture), quelle en est la nature ? Etant donné que le Souverain a décidé de la manière dont la justice devrait être « imputée », reconnue valable en droit au jugement dernier, quel est *le mode* de cette imputation ? quel est le mode de validité de la justice ? sur quoi se base-t-on pour dire : ceci est valable, ceci ne l'est pas ? Il n'y a qu'à regarder dans l'Ecriture pour voir sur quels considérants s'appuie son jugement lorsqu'elle impute la justice c'est-à-dire décide que ceci est bien. Connaissant cela, nous connaîtrons la nature du contrat d'Alliance.

« Au travailleur le salaire est imputé (attribué en droit) non pas selon la faveur mais selon la chose due » (4. 4).

Ainsi s'opposent deux *modes* d'imputation : l'un sur la base du rapport œuvre-salaire, c'est le mode de la dette (ὀφείλημα); l'autre sur le mode de la faveur ou de la grâce (Χάρις). Ce mot de « Charis » correspond à l'hébreu « hen », qui revient constamment dans les psaumes sous la forme verbale « hanenou », aie pitié de nous. Il s'agit de la faveur que l'on accorde à une demande spontanée par une générosité spontanée. C'est la seule catégorie

vraiment libre, la plupart des autres (y compris la bonté, la piété...) étant des choses dues aux familiers ou alliés. Or dans le cas d'Abraham, le mode d'imputation est la faveur. Et la chose qui est reconnue valable comme un titre juridique c'est-à-dire comme un titre théologique à la justice, c'est la foi.

En effet, la justice, qui ne fait qu'un avec le contenu de la Promesse, lui a été accordée en même temps que la foi, avant la circoncision (10-11), avant qu'il ait fait une œuvre quelconque et avant que la Loi intervienne comme un moyen (13) pour obtenir l'héritage promis.

Donc le contenu du contrat ou décret, c'est une promesse d'héritage. Le titre reconnu valable pour toucher l'héritage, c'est la foi.

« ... au titre de (Ἐκ) la foi — afin que selon la faveur — en vue de rendre ferme la promesse — pour toute descendance » (4. 16).

L'essence du décret divin ou de l'Ecriture ou de l'histoire sainte consiste dans une promesse d'héritage par faveur, et non dans une observance légale ou contrat de salaire.

« S'il était donné une loi *pouvant* vivifier, assurément c'est au titre de (Ἐκ) la loi que serait la justice. Mais l'Ecriture a tout enfermé sous le péché afin que la promesse soit donnée aux croyants au titre de la foi de Jésus-Christ » (Gal. 3. 21-22).

C'est par la foi, en effet, qu'Abraham a été « dynamisé » (4. 20), la puissance désignant ici la même chose que l'imputation : ce qui ouvre l'eschatologie.

Enfin la clé de tout ce chapitre est donnée par la conclusion :

« Cette parole : Il lui a été imputé ... n'a pas été écrite pour lui seul (Abraham), mais aussi pour nous à qui l'imputation doit se faire, nous qui croyons à *Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts*. Il a été livré pour nos péchés (Es. 53) et il est ressuscité pour notre justice » (4. 23-25).

La foi d'Abraham est donc parallèle à la foi à la résurrection (ce qui est d'ailleurs suggéré constamment dans les versets 17-21). La justice, essence de la religion, est dans sa totalité une promesse d'héritage non charnel, non mondain, non dû, accordé « en vertu de la foi en vue de la foi » (1. 18). La justice est la catégorie de la prédestination ou appel ou élection ou adoption. La foi est consentement à la Pâque ou passage de Dieu.



Or ce chapitre 4 pourrait se prêter à une seconde lecture. Au lieu d'y relever l'aspect objectif de la justice constitutive de l'histoire du salut (*Verbum externum*), il suffirait de souligner la démarche subjective de la foi (*Verbum internum*) impliquée dans cette doctrine. Saint Paul oppose à une justice qui serait la conséquence des œuvres une justice qui est le principe inspirateur de « la foi par l'amour opérante » (Gal. 5. 6); il oppose à une justice résultante, une justice prévenante. Cette prévenance n'est pas un facteur de l'action parmi d'autres, mais une prédestination de l'histoire dans laquelle s'insère l'individu. Le texte de saint Paul, en effet, n'évoque aucune espèce de « collaboration » mondaine entre Dieu et la liberté, comme si la grâce et la nature se répartissaient chacune la moitié du travail. Cette division de la tâche par moitié ressemble étrangement à la théorie judaïque combattue par l'apôtre. Mais, pour lui, la même réalité spirituelle se présente tout entière comme un don où Dieu se révèle et une exigence où la liberté se reconnaît. Tout l'argument de saint Paul va établir cette unité du don et de l'exigence, cette convertibilité de sens entre la grâce et la liberté. La liberté est tout entière don de Dieu pour Dieu et exigence de soi à soi; elle est donnée à elle-même par le Dieu qui se donne à elle. Dieu donne l'héritage de la résurrection dans un cœur nouveau, car « la circoncision n'est rien mais seulement la nouvelle création » (Gal. 6. 15), et cette création d'un homme nouveau exige une foi créatrice dans l'ordre

moral, inventive de possibilités. « La conviction que celui qui promet est puissant pour accomplir » exige « l'espérance contre tout espoir ». L'appel à une foi moralement créatrice se fait entendre dans la manière même dont Dieu se donne comme « Celui qui vivifie — les morts », « Celui qui appelle ce qui n'est pas — comme ce qui est ». Dans cette oscillation du Néant à l'Etre, du Non au Oui, de l'impossible au possible, faut-il voir annoncer la présence du Dieu vivant ? ou faut-il voir une description profonde et célèbre de l'expérience la plus radicale de la liberté ? L'un et l'autre, mais c'est le mystère de la grâce qui rend claire la conscience comme c'est la nuit qui fait voir les étoiles. Et s'il est possible de parler d'une vérité du mystère, c'est précisément parce que la Ténèbre de Dieu exige la connaissance véritable de soi par soi.

La foi de saint Paul se définit par son objet : la résurrection de Jésus-Christ entendue comme la révélation de Dieu et la rédemption de l'homme tout ensemble. Le Dieu de la résurrection est l'objet et le fondement de la foi. Le fondement ou motif de la foi est identique à son objet. Or ce que le théologien affirme ainsi de la foi en Dieu, le philosophe pourrait le dire de la conscience originaire de la liberté. Car nous ne pouvons rien choisir sans nous choisir nous-même suivant telle ou telle manière d'être; la liberté ne peut consentir à rien sans être en même temps la matière et la forme, l'objet et le motif de son propre consentement, sans consentir à elle-même, sans vouloir librement être libre. L'essence de la vertu théologale ou, d'une manière générale, la théologie de la grâce repose sur cette idée que l'objet et le fondement, la matière et la forme du consentement ne font qu'un dans la foi, comme ils ne font qu'un dans la conscience originaire de la liberté, dans l'acte de vouloir librement être libre.

On pourrait ajouter que la doctrine du péché ou de la déchéance repose sur la même idée.

La foi est paradoxalement identique à la conscience authentique de la liberté. C'est par là qu'elle échappe à l'illuminisme. Les rapports de la religion, et de nos politiques, par exemple, ne posent pas fondamentalement d'autres problèmes que ceux des rapports de la liberté au monde en général. Les richesses de l'héritage promis à Abraham dépouillent la conscience de tout autre privilège sur cette terre que le face à face avec l'existence humaine en sa plus élémentaire nudité. Ce que l'Esprit saint est pour la prière, l'expérience commune l'est pour le jugement, son unique richesse. Car tout ce que Dieu est dans le ciel, un homme mort à Jérusalem sur une croix l'est sur la terre.

La mort de Jésus-Christ

(5-6)

Parallèle entre les deux « règnes »

Telle est donc la situation du chrétien (5. 1-5) : « Ainsi justifiés en vertu de la foi, nous avons la paix devant Dieu par notre Seigneur Jésus-Christ, par qui nous avons eu accès à la foi en vue de cette grâce dans laquelle nous demeurons. Et nous nous glorifions de l'espérance de la gloire de Dieu; bien plus, nous nous glorifions dans nos souffrances... » L'espérance est cette situation intermédiaire dans laquelle le croyant, vivant dans la « faiblesse » de la chair mortelle, participe néanmoins à l'Esprit, puissance eschatologique, qui a

« répandu » l'amour, la source de l'espoir [1]. Cette condition propre à l'espérance sera longuement décrite jusqu'à la fin du chapitre 8. Ici elle introduit immédiatement une méditation sur la mort du Christ.

En effet, « alors que nous sommes faibles » (dépendants de la chair, c'est-à-dire de l'être mortel) » Christ est mort suivant le moment » (eschatologique, fixé par Dieu) « pour des hommes qui étaient encore impies... » (5. 6). Confesser Jésus comme Christ ou Messie, c'est voir dans sa mort un événement eschatologique, donc intéressant l'histoire universelle. Or quelle structure, quel sens de l'eschatologie se manifeste ici ? « Alors que nous étions encore pécheurs, Christ est mort pour nous » (5. 8). Ainsi l'eschatologie reflue sur le présent, « maintenant » (5. 9) comme un amour (5. 8) ou une justice (5. 9) qui prévient le pécheur, le fait passer d'une orientation définie par l'eschatologie de la « Colère » (5. 9) à une espérance définie par l'eschatologie de la « Réconciliation » (5. 10-11). La mort de Jésus ouvre la Vie, la résurrection. Si donc saint Paul a pu dire que le chrétien gardait la fierté de l'espoir au sein de la souffrance, c'est qu'il n'y a pas à rougir d'un Messie crucifié : « Nous nous glorifions selon Dieu, de notre Seigneur Jésus-Christ, dont nous recevons maintenant la réconciliation » (5. 11).

« C'est pourquoi... », continue le texte. Les commentateurs se sont demandés si l'on pouvait voir dans ces mots l'indice d'un lien réel entre ce qui précède et ce qui suit. C'est oublier que le parler populaire n'est pas très regardant sur les formules de transition (cf. aussi 2. 1) : on emploie, sans grand souci d'exactitude formelle, la première venue pour indiquer « la suite ».

A la suite de quoi intervient donc le parallèle entre Jésus et Adam ? *Il intervient à propos de la signification à donner à la mort de Jésus-Christ.* Et d'ailleurs aussitôt après le parallèle, va reprendre le même thème de la mort du Christ Jésus (6. 3 ss). Il nous faut donc un instant oublier notre science théologique sur le péché originel pour ne pas oublier de quoi il s'agit, premièrement et avant tout, dans le texte de Paul.



Le parallèle entre Adam et Jésus-Christ, c'est-à-dire entre le règne de la mort et le règne de la vie, entre l'eschatologie fermée ou répulsive et l'eschatologie ouverte ou attractive, ce parallèle relève d'une méthode d'exégèse habituelle à saint Paul. Nous avons déjà rencontré Abraham et le croyant (« ceci est écrit pour nous »); ailleurs Sara et Agar sont des « allegoroumena » (Gal. 4. 24); de même ici Adam est un type (5. 14), un type de celui qui doit venir, une figure eschatologique. Il s'agit de comparer Adam et Jésus par *rapport à l'eschatologie, au Télos de l'histoire.* Paul prêche la mort du Christ « selon les Ecritures » (1 Cor. 15). Mais que signifie la mort d'après les Ecritures ? Quel est le sens scripturaire de la mort ? C'est au début de la Genèse que la mort est introduite pour la première fois comme catégorie scripturaire. Saint Paul va donc se reporter à ce texte pour voir ce que signifie le fait que Jésus, le Messie, soit mort et « mort pour des pécheurs ».

Suivons pas à pas le texte de l'Epître aux Romains.

« De même que... » (5. 12). Puis la phrase se perd, sinueuse. Le deuxième terme de la comparaison sera vaguement rattrapé au verset 15. Le parler populaire n'est pas très regardant... Saint Paul dicte. « Comparons ».

[1] L'*in*fusio caritatis de saint Augustin introduit une note psychologique là où le terme paulinien d'*ef*fusio caritatis trahit une perspective eschatologique. (Cf. NYGREN, *Römerbrief*, p. 147-148). C'est à partir de cette méditation sur la mort de Jésus que saint Paul commence à parler de l'amour. L'amour est l'équivalent de ce que les chapitres précédents appelaient la justice (cf. LYONNET, art. cit.).

« Par un seul homme le péché (Amartia) est entré dans le monde » (12).
Amartia entre. Elle est le péché d'un seul, la faute d'un individu.

« Et par le péché (Amartia), la mort (Thanatos) » (12).

Deuxième entrée : Thanatos. Suivons bien la scène. Tous les détails comptent. D'où vient l'entrée de Thanatos à la suite d'Amartia ? Saint Paul n'a pas besoin de le dire; il parle à des gens « qui connaissent l'Ecriture » (7. 1). Ces gens-là savent bien pourquoi Thanatos est entré. Dieu avait dit à Adam : « Si tu manges de cette plante, tu mourras » (Gen.). Le lien entre le péché (Amartia) et la mort (Thanatos) avait donc été établi par un décret (mishpath) divin. Les lecteurs comprennent donc que jusqu'ici Paul n'avance rien de lui-même, il ne fait que rappeler l'Ecriture qu'il va commenter.

« Et ainsi la mort (Thanatos) s'est répandue sur tous les hommes parce que tous ont péché » (12).

Remarquez bien que c'est Thanatos qui se répand. Ce n'est pas Amartia. Pourquoi Thanatos se répand-il ? *Tel est le problème.* Car c'est une erreur de considérer ce verset 12 comme si Paul y exprimait dogmatiquement sa pensée. Il fait plus, il évoque l'Ecriture, il indique un problème d'exégèse à la manière rabbinique. Pour mieux comprendre sa pensée, nous devons lire d'un trait les versets 12-14 : ils forment la première section, comme une sorte d'introduction; le parallèle avec Jésus ne commencera vraiment qu'au verset 15. Nous allons voir se préciser la nature du problème et sa solution.

« En effet, jusqu'à la Loi, le péché (Amartia) était dans le monde mais le péché (Amartia) n'était pas *imputé* puisqu'il n'y avait pas de Loi; pourtant la mort a régné depuis Adam jusqu'à Moïse même sur ceux qui n'ont pas péché suivant la forme de la transgression (Parabasis) d'Adam, lequel est le type de Celui-qui-doit-venir. »

Saint Paul raisonne ici comme les rabbins ou comme la tradition sacerdotale (P) dans la Bible. Le Pentateuque rattache couramment l'origine de certaines coutumes ou lois à tel ou tel fait de l'histoire des ancêtres. Ainsi pourquoi le Juif ne mange-t-il que des viandes saignées ? A cause du précepte noachique. Avant le déluge on était végétarien. Noé avait reçu l'autorisation de manger de la viande, seul le sang lui demeurant interdit (Gen. 9. 4) car « la vie est dans le sang ». Ce précepte noachique vaut pour toute l'humanité nouvelle bien au-delà d'Israël. De même la circoncision remonte à Abraham selon P (Gen. 17. 11) et non pas seulement à Moïse (J = Ex. 4. 24-26) car il fallait bien expliquer pourquoi, en dehors des frontières d'Israël, les sémites descendants d'Abraham (tels les Ismaélites, 17. 23) pratiquaient la circoncision. Or quoi de plus « répandu » que la mort ? On est bien obligé de remonter au premier homme. Mais comment ?

D'abord pourquoi Adam est-il mort ? Nous l'avons dit, il y avait un décret divin : « Si tu manges de cette plante, tu mourras ». Donc le péché-amartia d'Adam était une transgression formelle (Parabasis) d'un précepte positif. Son Amartia « comptait » comme Parabasis, lui était imputé à mort.

Depuis Moïse, la chose est claire également. La Loi punissait de mort le coupable : « Si tu fais le mal, tu mourras. » Donc l'Amartia des Juifs pouvait de toute façon leur être comptée comme une Parabasis, transgression d'un précepte positif liant le péché et sa condamnation la mort.

« Pourtant la mort a régné depuis Adam jusqu'à Moïse. »

Comment donc le péché, qui n'était pour ces hommes qu'une Amartia, pouvait-il leur être compté ou imputé à titre de Parabasis méritant la mort ?

A cause du Précepte adamique. Là se trouve en effet l'origine du lien péché-mort. Ce lien a été juridiquement valable pour les descendants d'Adam,

« la Mort a régné » sur eux. *La référence au précepte adamique explique l'imputation du Péché-Amartia à titre de Parabasis-Transgression méritant la mort.* Voilà pourquoi les hommes avant Moïse étaient dignes de mort, ou, en d'autres termes, voilà pourquoi le péché leur était légalement « *imputé* » alors même qu'un décret divin ne leur avait pas été positivement et directement signifié.

Relisons maintenant le verset 12, et remarquons bien qu'il n'y a dans ce texte aucune idée de *transmission* de quoi que ce soit. Rien ne se « transmet », ni le péché, ni la mort. Paul parle comme un rabbin et non comme saint Augustin. *Il ne s'agit pas de transmission mais d'imputation.* Nous rencontrons à propos du péché le même problème que nous avons déjà examiné à propos de la justice.

Par le péché (Amartia) d'un seul, la mort est « entrée », car cette Amartia était une véritable Parabasis-Transgression d'un décret divin positif signifiant au coupable la condamnation à mort. « Et ainsi... » en conséquence, « la mort s'est répandue sur tous parce que tous ont péché ». Leur péché, qui n'aurait pas dû leur être imputé à condamnation, « puisqu'il n'y avait pas de loi », leur était cependant imputé en vertu du précepte adamique. Bien entendu, cette imputation ne rend compte que de la forme légale de la condamnation, de ce qui fait de leurs péchés de véritables transgressions, « parce que tous ont péché ». A propos de la colère de Dieu, nous avons déjà constaté que « tous ont péché » (3. 23). Dans les deux cas, il s'agit évidemment de péchés individuels; tous ont péché comme tous sont morts, ils ne sont pas morts en bloc et l'on ne voit pas pourquoi le mot « tous », sans crier gare, serait pris en deux sens différents dans la même phrase [1]. D'ailleurs, de toute façon, le problème n'est pas là : il ne s'agit pas de savoir comment ils ont matériellement péché mais pourquoi ils sont formellement condamnés à mort comme des transgresseurs. Un grand nombre d'exégètes soutient que si le « tous ont péché » ne désigne pas une culpabilité collective, le parallèle d'Adam avec Jésus ne marche plus. Mais c'est une confusion. D'abord en quoi Adam est-il le type de Jésus-Christ ? Le texte dit : « La mort a régné depuis Adam jusqu'à Moïse même sur ceux qui n'ont pas péché suivant la forme de *la transgression* d'Adam, lequel est le type de l'eschatologique. » Donc c'est bien en tant qu'il est formellement *transgresseur* qu'Adam est un type scripturaire : sa transgression formelle d'un décret divin a fourni un titre légal au « règne » de la condamnation à mort de la même manière que Jésus fournira un titre légal au « règne » de la justice justifiante. L'un rend compte de *l'imputation* du péché comme l'autre rend compte de *l'imputation* de la justice. La comparaison porte sur l'imputation, sur le titre légal d'un *règne* ou d'une eschatologie.

Finalement, cette première section pourrait être ainsi résumée : c'est *un fait* que tous les hommes meurent, c'est *un fait* également que tous les hommes commettent personnellement des péchés comme nous l'a déjà dit le texte sur la colère de Dieu. Mais là n'est pas la question. Rabbi Paul de Tarse pose une question *de droit*. *Comment le péché de fait* (Amartia) *est-il imputé juridiquement comme une transgression formelle* (Parabasis) *fournissant une base légale à la condamnation à mort?* Réponse : L'imputation se fait en vertu du *précepte* adamique. C'est ce précepte, ce décret *de Dieu* qui nous intéresse. Pourquoi ?

[1] Inutile de revenir sur la traduction de « ἐφ' ᾧ », (Rom. 5. 12) « parce que » et non pas « en qui » (tous ont péché). Tel est bien le sens ordinaire en grec. L'antécédent de « en qui » serait lointain, douteux; on ne voit pas de « qui » il s'agit. Le sens du contexte n'en devient pas plus clair, au contraire. Enfin, il n'est même pas impossible qu'en bas latin, antérieurement à la vulgate, « in quo » ait pu signifier « parce que ». Peu importe d'ailleurs l'origine du contre-sens : c'en est un.

Parce que c'est la base *scripturaire* qui fournit un titre à la condamnation. La mort dont il est question, ce n'est pas simplement la mort de fait (on ne discute pas ici sur le fait). Mais quel est le statut juridique de la mort comme condamnation, « règne », Telos, eschatologie fermée ? (cf. 6. 21, 23...). Ce qui intéresse Paul, c'est la mort comme catégorie eschatologique (Telos) de l'histoire universelle, *comme signe que le péché a été imputé*. Qu'est-ce qui rend compte de cette eschatologie fermée ? C'est la référence de tous les péchés personnels au précepte originel : Si tu désobéis, tu mourras. Qu'a fait la transgression du premier homme ? Elle a inauguré l'eschatologie fermée. Tous sont sous la condamnation (le Katakrima, dira saint Paul).

Il n'y a ici ni Pélage ni saint Augustin. Ni naturalisme ni transmission de fait. Paul discute d'eschatologie, non de pré-histoire. Tous les hommes naissent dans une eschatologie fermée (condamnation, règne de mort). Par un seul homme, cette eschatologie fermée est entrée dans le monde; l'histoire présente est définie par cette eschatologie fermée à cause de la transgression d'Adam. Et à cause du précepte adamique, tous les péchés matériels sont imputés aux hommes comme des transgression formelles. *En cela consiste l'imputation, la portée eschatologique du mal.*

Qu'il s'agisse du bien ou du mal, le fait n'est atteint qu'à travers le droit, la Thora, l'Ecriture; les comportements individuels ne sont atteints qu'à travers la catégorie de l'histoire universelle qui détermine la portée eschatologique de cette histoire.

« Cependant il n'y a point parité entre le régime de la transgression (le Paraptoma) et le régime de la grâce (le Charisma). En effet, si par la transgression d'un seul tous sont morts, dans une bien plus large mesure la grâce de Dieu et le don à titre gracieux (manifesté) dans un seul homme Jésus-Christ, ont abondé sur la multitude. (15) »

En somme, il y a des deux côtés un principe d'imputation, le titre juridique d'un règne ou d'un système eschatologique, mais pour nous justifier Dieu a fait plus qu'il n'en fallait. Le régime de résurrection l'emporte sur le régime de mort.

« La mesure n'est pas égale entre le (titre) « par-le-péché-d'un-seul » et le (titre) don » (16 a).

Voici la différence :

« En effet, d'une part le jugement (part) d'un seul (pour aboutir) à une condamnation; d'autre part le régime de la grâce (part) d'une multitude de fautes (pour aboutir) à une justification » (16 b).

On voit bien que c'est la multitude des fautes qui a besoin de la justification apportée par Jésus-Christ, bien que ce soit à cause du régime adamique que ces fautes étaient dignes de la condamnation-à-mort. Reprenons la même idée encore une fois :

« En effet, si par la transgression d'un seul la mort a régné, dans une bien plus large mesure par un seul ceux qui reçoivent l'abondance de la grâce et le don de la justice, régneront en vie par le seul Jésus-Christ » (17).

Tel est le parallèle entre les deux règnes : règne sous forme de mort, règne sous forme de vie, ou système d'imputation du péché, système d'imputation de la justice, ou eschatologie de condamnation, eschatologie de justification.

« Donc de même que par un seul fait de transgression (on aboutit) pour tous les hommes à une condamnation, ainsi par un seul fait de justice (on aboutit) pour tous les hommes à une justice-de-vie » (18).

Ou pour dire la même chose en d'autres termes :

» Comme par la désobéissance d'un seul homme tous ont été établis (kates-

táthèsan) pécheurs, ainsi par l'obéissance d'un seul tous seront établis justes (19).

Retrouverions-nous ici la transmission selon saint Augustin ? Non mais l'imputation selon saint Paul. Les hommes sont établis légalement ou validement pécheurs, ayant un titre à la condamnation (mort), ou justes, ayant un titre à la justification (vie). Le verbe « kathistánai » est utilisé pour dire que l'on établit des presbytres dans une communauté [1] ou un juge [2] ou un prince, un fonctionnaire [3], un grand-prêtre [4]; on établit quelqu'un sur... on le prépose à... [5]. Nous ne sortons pas des catégories juridiques. Et juridique veut dire eschatologique. Saint Paul argue toujours du titre scripturaire, validé par décret divin et sur lequel va s'appuyer le tribunal eschatologique pour imputer le bien ou le mal. Que le verbe « kathistánai » désigne bien l'imputation, la suite du texte le confirme : dans le cas contraire, on ne verrait pas pourquoi saint Paul parle sans transition de la Loi.

« La Loi est intervenue afin que le fait de transgression abondât. Mais là où le péché a abondé, la grâce a surabondé, afin que de même que le péché (Amartia) a régné sous la forme de la mort, ainsi la grâce régnera par la justice en vue de la vie éternelle par Jésus-Christ, notre Seigneur » (21).

Donc l'intervention de la Loi mosaïque ne change rien à tout le raisonnement précédent. Tout ce que Dieu a fait, apparaît dans la ligne de l'*a fortiori*, de la plus large mesure pour le salut. Le premier règne est défini par le complexe Amartia-Thanatos, le second par le complexe justice-vie. Le mot règne désigne bien le rapport de l'histoire à l'eschatologie, la catégorie discriminatoire validée par le Juge suprême dans les saintes Ecritures, en un mot ce qui relève directement de la structure de la souveraineté. Qu'il s'agisse du bien ou du mal, le sens théologique ou biblique de l'histoire se définit toujours à partir de la Fin (Telos) qui reflue sur le présent pour l'orienter. Il n'y a de foi justifiante que par l'Esprit qui donne la puissance d'anticiper une eschatologie ouverte, attractive, justifiante, le pouvoir de se laisser entraîner par la promesse de la Terre nouvelle. Il n'y a de péché pour Adam que suivant la catégorie de l'eschatologie fermée (le Telos de mort) qui a été établie par Dieu comme la forme constitutive de l'essence du péché. La responsabilité d'Adam est personnelle dans sa source et universelle dans son objet : il anticipe un Telos de l'histoire, une humanité déchue car c'est à partir de la Fin que se définit la solidarité humaine objective. Ses descendants naissent dans cette histoire ainsi orientée objectivement par son Telos, mais leurs péchés ont la même structure que celui d'Adam : la responsabilité est toujours personnelle dans sa source (car tous sont « inexcusables ») et universelle dans son objet (cet objet est toujours le règne du péché, l'humanité déchue). La doctrine du péché n'est que l'envers de la communion des saints.

On voit que la structure de la catégorie eschatologique, dans tous les cas, correspond non pas au temps naturel ou objectif de l'évolution matérielle (passé, présent, avenir), mais au temps proprement humain, historique, défini par le primat de l'avenir (le temps du projet, du souci, du désir, de l'espoir...). Dans le premier cas, le temps n'est que le schème du déterminisme causal; dans le second cas, le temps est le schème de l'acte libre (actus humanus).

[1] Tite 1. 5.
[2] Act. 7. 27; Luc 12. 14.
[3] Act. 7. 10.
[4] Hbr. 5. 1; 7. 28; 8. 3.
[5] Mat. 24. 44, 47.

Une grande partie de la théologie occidentale a déformé la pensée de saint Paul en interprétant la théorie du péché d'après le schème de la pensée causale (temps de l'évolution linéaire) : on a fait du péché une espèce de « nature ». Certains augustiniens sont « naturalistes » en ce point.

Revenons cependant au texte de saint Paul. On se souvient que le parallèle entre les deux Adam, le « vieil homme » et « celui qui vient » avait été institué pour interpréter le sens scripturaire de ce fait que « Jésus est mort pour des pécheurs, des impies » (5. 6-8). Or telle a été la conclusion : pour l'Ecriture, la mort était signe de condamnation. Jésus-Christ a renversé le sens de la mort : ce qui était condamnation est devenu instrument de réconciliation. Or ce que le chapitre 5 a exposé objectivement comme une catégorie constitutive de l'histoire du salut est repris au chapitre 6 comme forme constitutive du mouvement de la conversion personnelle. Le thème du règne se poursuit; il est facile de le constater d'après les expressions qui reviennent continuellement : ne plus « servir » le péché (6 b), la mort ne règne plus (9 b), le péché ne règne plus (12, 14) etc... La comparaison des chapitres 5 et 6 fournit la plus claire illustration de la forme de pensée caractéristique de saint Paul; on pourra vérifier ici les idées proposées au début de cette étude pour servir de fil directeur à notre exégèse de l'épître.

Les deux chapitres (5 et 6) reprennent le même thème sur deux plans différents : histoire du salut, démarche personnelle. On peut y voir comment la pensée de saint Paul se déploie à l'intérieur du rapport Parole de Dieu - conversion de l'homme. Prenons simplement un exemple : le texte que nous allons citer permet de constater que la démonstration juridique, scripturaire, suivant les catégories de la Thora, a vraiment pour but d'établir en droit, « théologiquement », la portée eschatologique d'un événement (Kairos); celui-ci vaut « une fois pour toutes » comme anticipation de la Fin au-delà de laquelle il n'y a rien; cette puissance anticipatrice est un don (exprimé à l'indicatif) qui fonde pour le sujet une possibilité de conversion, une exigence (exprimée à l'impératif); cette coïncidence du don et de l'obligation, de l'indicatif et de l'impératif (cf. Bultmann) confirmera notre exégèse du chapitre 4 sur l'essence de la religion selon saint Paul.

Notre vieil homme a été crucifié avec (Jésus)	(Adam intériorisé dans le mouvement de conversion.)
afin que soit vidé le corps de péché	(de toute la puissance attachée au Telos de la mort)
pour que nous ne servions plus le péché.	(finalité impérative de l'indicatif propre à l'événement)
En effet, celui qui est mort est justifié du péché	(puisqu'il est ressuscité, sa mort a valeur eschatologique)
et si nous sommes morts avec le Christ nous croyons que nous vivrons avec lui	(la foi intériorise la Prédestination à la vie nouvelle dans une anticipation subjective)
sachant que le Christ ressuscité des morts ne meurt plus la mort ne règne plus sur lui car celui qui est mort est mort une fois pour toutes au péché et celui qui vit vit pour Dieu.	(la mort est légalement ou eschatologiquement vaincue, une fois pour toutes)
C'est pourquoi estimez-vous vous-mêmes morts au péché et vivants pour Dieu dans le Christ Jésus.	(cette estimation est l'équivalent impératif de l'imputation juridique, de l'estimation indicative du Juge)

Donc que le péché ne règne plus sur votre corps mortel etc... (6. 6-12)	(à présent, c'est l'équivalent impératif du Règne) etc...

Entre ces deux plans de pensée, l'articulation s'effectue par le sacrement: le baptême (6. 3 ss) sert de transition entre les deux chapitres, entre la Parole de Dieu indicative de l'histoire du salut (ou prédestination) et la Parole de Dieu impérative de la conversion.

On peut remarquer enfin que la résurrection est envisagée ici à travers la catégorie de la mort : elle indique l'ouverture eschatologique de cette mort, elle impère l'espérance. Cela confirme le fil directeur de notre exégèse : tous les thèmes sont toujours donnés à la fois mais différemment accentués suivant la catégorie qu'expose l'auteur. Dans les textes qui nous restent à examiner, nous allons voir l'accent se déplacer vers une autre catégorie.

La résurrection du Christ
(7-8)

La lettre et l'Esprit

Dans la catégorie précédente, la Résurrection nous est apparue comme le sens final de la mort du Christ, l'espérance ouverte par celle-ci. Alors que pour le vieil homme, la mort était un Telos (6. 21), pour Jésus-Christ la mort est la Pâque ou passage au Telos de la résurrection. Donc jusqu'ici nous méditions sur la mort de Jésus, et la résurrection nous apparaissait comme l'au-delà impliqué dans cette mort.

A présent, la méditation de Paul s'installe directement dans la catégorie de la résurrection : la mort apparaît en quelque sorte derrière nous comme un « décrochage » par rapport à la vétusté du péché (point de vue vers lequel nous acheminait d'ailleurs le chapitre précédent) et la résurrection considérée comme catégorie *présente* pour la foi nous apparaîtra essentiellement dans le thème de l'Esprit (Pneuma) ou de la puissance.

Le début du chapitre 7, versets 1 à 6, sert de transition. Il se rapporte aussi bien à l'une qu'à l'autre section. Saint Paul y affirme que la « mort » qui, par le précepte adamique nous liait à la condamnation, la Loi, la faiblesse, etc... a changé de sens dans le Christ : elle nous délie de l'ancienne forme du contrat impuissante contre la chair (7. 5) en sorte que « maintenant », « déliés de la Loi », « morts à la prison dans laquelle nous étions détenus », nous pouvons servir Dieu « dans la *nouveauté de l'Esprit* et non dans la *vétusté de la lettre* » (7. 6).

Tel est le sujet des chapitres 7 (la lettre) et 8 (l'Esprit).

La lettre et le moi

La mort a pris un sens actif : mort à... libéré de... (cf. chap. 6). Thanatos ne règne plus (6. 10), Amartia ne règne plus (6. 12, 14), la Loi (Nomos) ne règne plus (7. 1) car la mort a changé de sens : nous sommes morts au... péché, morts à... la Loi, déliés, délivrés.

« Que dirons-nous donc ? La Loi est-elle le péché ? » (7. 7). Non certes, mais la Loi a donné la connaissance, une connaissance spéciale d'ailleurs qui met en cause le moi. Car la Loi s'adresse à moi, elle dit « Tu... » : « Tu ne convoiteras pas ». Les exégètes ont beaucoup discuté pour savoir quel était l'Ego

dont parlait saint Paul : on y a vu l'allusion à quelque drame psychologique dans cet esprit « tourmenté », on y a vu le moi du chrétien (Luther) ou l'homme en général, etc... Il s'agit bien de l'Ego-Anthropos (7. 24) mais considéré sous un angle particulier : le moi dont il s'agit est celui auquel s'adresse la Loi quand elle dit « Tu... Toi, tu ne convoiteras pas ».

Cette remarque n'est pas sans importance : elle nous livre la dialectique de ce chapitre. On ne comprend rien, en effet, à cette dialectique si l'on ne s'aperçoit qu'au cours du développement *la Loi et le moi changent corrélativement de sens* à chaque étape du discours. Que signifie cette *dialectique d'altération du sens* de la conscience de soi dans son rapport à la Loi morale et religieuse ? Nous allons voir.

La Loi se présente d'abord sous la forme du Commandement (Ἐντολή), du précepte extérieur (7. 8). Ce précepte extérieur s'adresse au Moi; répétons que ce moi est (comme le péché, la justice et tout le reste) une catégorie scripturaire : le Toi dont parle l'Ecriture. Quelle est donc la situation de ce « Moi-Interpellé » ? Précisément, il ne se sent pas toujours interpellé, cette situation a commencé, en tout cas l'Interpellation faite par le commandement s'adresse à un moi chargé de passé : « Et moi je vivais, jadis, sans Loi ! » (7. 9). Mais quand le commandement m'a dit : « Tu ne convoiteras pas », il m'a fait « connaître » le désir comme désir-de-pécher (7. 7 a comparé à 7 b) et comme désir-produit-en-moi-par-le-péché (7. 8); bien loin que l'interdit soit parvenu à supprimer le désir, il en a empoisonné l'objet (le désirable ressenti comme haïssable, mauvais) et la source (désir « produit » par le péché); le commandement a rendu contradictoire ce qu'il prétendait nier. En réalité, le commandement n'a été qu'une « occasion », un masque : « Prenant occasion (ou sous le couvert) du commandement, le péché s'est mis à produire en moi tout désir » (7. 8). C'est *le langage*, c'est la conscience d'être interpellé, qui a tout fait basculer dans un jeu unique de l'imagination avec elle-même. « Sans la loi, la péché était mort » (7. 8), on n'en parlait pas, et la loi n'est pas intervenue simplement dans ma vie comme une signification abstraite, une idée à comprendre, mais comme un événement qui m'a troublé pendant que « je vivais » (7. 9 a). Et c'est pour cela que « le précepte survenant » comme un événement qui m'affecte « a donné vie au péché » (7. 9 b); l'interdiction a conféré au désir le vertige de la séduction, la vitalité complexe de l'imaginaire. Par la magie même du langage, les contradictoires se sont mêlés en moi, se sont « avivés » mutuellement, « et moi je suis mort » (7. 10 a), je suis perdu, non seulement par impuissance à me conformer à l'idéal, mais perdu dans l'équivoque. Car l'idéal lui-même est devenu équivoque : le commandement qui en principe était « pour la vie » du moi a été en fait « pour la mort » du moi (7. 10). A en croire ses propres termes, le commandement devait faire mourir le désir, mais en fait il lui a « donné vie », une vie toute pleine des jeux contrastés de l'imagination, en sorte que la Loi et le désir sont devenus complices et se sont retournés contre le moi. L'idéal qui paraissait un allié du moi contre la convoitise, est devenu un allié de la convoitise contre le moi. « Sous le couvert du commandement, le péché m'a séduit et m'a tué » (7. 11). Les contraires sont passés l'un dans l'autre dans un mirage de l'équivoque : le bien dont *parle* la loi, le péché dont *parle* la loi, le désir dont *parle* la loi n'ont plus correspondu à des réalités différentes, mais se sont unis dans le langage de la séduction, dans une construction où chaque terme dissimule son contraire. Et le « moi qui vivait » et qui avait cherché à répondre à l'interpellation du commandement, n'est pas devenu un moi idéal comme on aurait pu le croire, il est devenu un moi mort. Or cette perte du moi dans l'équivoque est le phénomène du péché comme tel,

comme péché : « Le péché, *afin d'apparaître comme péché, a utilisé le Bien pour produire la mort du moi*, ainsi par le moyen du commandement le péché en est venu à sa culpabilité suprême » (7. 13).

Cette première étape du discours peut être considérée comme une explication de la fameuse affirmation : « La loi est la puissance du péché » (1 Cor. 15. 56). Elle ne sauve pas le moi, elle l'accuse mais le laisse dans l'impuissance.

Jusqu'ici le moi a paru passif : les jeux de la séduction se sont déroulés sur une scène où le bien et le mal échangeaient sournoisement leurs rôles. Le moi subissait les contradictions et s'y sentait perdu. Pourtant « nous savons que la loi est spirituelle » (7. 14) dans son principe, « juste et bonne » (7. 12) en elle-même. C'est le moi qui est « charnel, vendu sous le péché » (7. 14), « sans excuse ». Jusqu'ici s'était déroulée une étrange histoire, où personne n'était ce qu'il paraissait être, ni la religion, ni moi. Au contraire, dans cette seconde phase du discours, le moi émerge, redevient actif. Il prend sur soi l'équivoque : « Ce que je fais, je n'y comprends rien » (7. 15). Le moi redevient sujet, il s'attribue à lui-même la négation et l'affirmation, et du coup le oui et le non vont peu à peu reprendre leur consistance. Le moi sait qu'il ne se comprend pas lui-même, qu'il est lui-même et son autre : ce n'est plus le commandement ou le péché qui lui en veulent, c'est lui qui veut et ne fait pas, qui fait et ne veut pas (7. 15). Il voit que sa mort a consisté dans son dédoublement passif. C'est lui maintenant qui dit : « Je suis d'accord avec la Loi pour affirmer qu'elle est bonne » (7. 16), et c'est lui qui juge : « le Bien » (celui qui a été impéré par le commandement) « n'habite pas en moi c'est-à-dire en ma chair » (7. 18), j'en vois l'extériorité, l'hétéronomie. « Ce qui habite en moi c'est le péché » (7. 17). Ou plus exactement, je suis dédoublé. Si tout, au-dedans comme au-dehors, était devenu équivoque, c'est que je ne prêtais pas attention à ce dédoublement. Inconscient, ce dédoublement était mortel. Il était l'équivoque. Le phénomène du péché est essentiellement du domaine de l'équivoque. A présent, j'analyse, « je trouve donc cette loi (de l'équivoque) qui consiste en ceci : à moi qui veux faire le bien, c'est le mal qui arrive. Car je suis d'accord avec la Loi de Dieu suivant l'homme intérieur, mais je vois une *autre* loi dans *mes* membres » (je la vois comme autre et mienne) « qui s'oppose à la loi de *ma* pensée » (le « Nous » des Grecs) « et qui me fascine suivant la loi du péché qui est dans *mes* membres » (7. 21-23). A l'hétéronomie du commandement répond l'hétéronomie de ma sensibilité par rapport à ma raison [1]. Or c'est ce dualisme qui rend la situation intenable : « Malheureux homme, moi ! » (7. 23).

Il n'y a pas de milieu : quand j'ai voulu sortir de la « duplicité » du littéralisme religieux et moral, je suis tombé dans le « dualisme » de la conscience malheureuse. N'avons-nous pas rencontré ce dualisme déjà ? Rappelez-vous, c'était dans le chapitre 4, au sujet d'Abraham : le judaïsant interprétait le contrat d'Alliance suivant le dualisme de « l'œuvre » et du « salaire ». Ce Juif-là n'était qu'un Grec qui s'ignore, un théoricien du dualisme. D'ailleurs, le chapitre sur la colère de Dieu ne nous avait-il pas appris que la Loi, vraiment spirituelle comme témoin-devant-servir-à-justifier Dieu lors du grand Procès messianique, ne pouvait justifier l'homme ? Paul ramenait alors le problème de la Loi à celui de la conscience, la circoncision du cœur. A présent, ce problème nous devient clair : nous voyons la conscience osciller entre la duplicité et le malheur. Si les choses n'allaient pas, simplement parce que nous nous

[1] C'est un des rares cas où saint Paul utilise le dualisme grec du sensible (les membres) et de l'intelligible (le Nous ou l'homme intérieur) à la place de la trilogie temporelle qui caractérise la pensée juive. Paul utilise le dualisme, mais c'est pour y voir la définition même du malheur de la conscience.

conduisons mal, ce ne serait pas grave; nous n'aurions qu'à être convenables. Mais si le meilleur de nous-mêmes n'est pas satisfaisant, cela devient beaucoup plus grave. C'est la raison (« Nous »), l'exigence d'autonomie propre à l'homme « intérieur » qui me fait prendre conscience de mon malheur. La thèse de saint Paul est la suivante : « Ayez la volonté de faire tout votre devoir, alors vous vous apercevrez que vous n'êtes pas satisfait. Par contre, si vous vous croyez satisfait dans l'hétéronomie, que ce soit celle du commandement ou celle des « membres », alors vous n'êtes qu'un hypocrite; ni vous-même, ni votre religion ne sont ce qu'elles paraissent être ». Il n'y a pas de milieu entre l'équivoque morale et la souffrance morale.

Le dualisme grec entre « la raison » et « les membres », entre le devoir et la passion, est la formule de la lucidité, la logique de la souffrance morale. Par là est dénoncé la duplicité du légalisme, l'équivoque de l'hétéronomie. Pourtant cette dualité ne peut pas être une étape dernière; elle immobilise le temps. Le lecteur peut vérifier que pendant tout ce discours, du verset 7 au verset 23, tous les verbes se trouvent au présent ou au passé, tous sauf un : « Tu ne désireras pas ! ». Pendant toute cette dialectique de « l'altération du sens » et du malheur de la conscience, nous avons été constamment renvoyés du présent au passé, du passé au présent... Avec pour seul avenir, cet avenir inerte du commandement en face de nous, il n'y a pas eu moyen d'en sortir. « Malheureux homme moi ! » Vivement un peu de futur là dedans : « Qui me délivr*era* de ce corps de mort ? »

Et c'est ainsi que nous retrouvons le sens du temps, la mobilité de son rythme ternaire : l'avenir de l'homme, c'est l'Esprit, la Puissance anticipatrice de la justice de Dieu dans la foi.

L'Esprit et la chair

Nous venons d'analyser la « vétusté » de la lettre. La lettre de la religion et de la morale propose un faux avenir : à partir du moment où le contenu du présent n'est plus défini par le « moi vivant » mais par l'idéologie du commandement, à partir du moment où c'est une lettre inerte qui occupe toute la place, le moi est renvoyé dans un passé mort. Nous venons de voir que la liberté réapparaissait dans un « cri ». Nous allons voir que le chapitre 8 est parallèle au chapitre précédent, comme une réponse à l'interrogation posée.

« Maintenant donc plus de condamnation pour ceux qui sont dans le Christ Jésus » (8. 1).

Cette condamnation, on s'en souvient, était celle d'Adam, l'eschatologie fermée. D'ailleurs saint Paul commente lui-même : « En effet, la loi de l'Esprit de vie t'a délivré de la loi du péché et de la mort » (8. 2). (On remarquera que dans ce texte le mot « loi » est à peu près l'équivalent de ce que nous avons appelé « catégorie »). Telle est donc la nouveauté de l'Esprit : « t'a (al. m'a) délivré... » (au passé). La liberté est au commencement comme un don et par conséquent aussi une exigence de l'Esprit. « Ce qui était impossible à la Loi » (8. 3), et qui n'était rien d'autre pourtant que « le décret de justice (Dikaioma) de la Loi » (8. 4) (on voit comment l'Ancien Testament est ici dépassé et conservé sans qu'il y ait de distinctions à faire entre Décalogue et Observances mais seulement entre la lettre et le sens spirituel de la justice), cela même donc « est accompli ». Accompli du fait que « Dieu, envoyant son Fils sous la figure de la chair-pécheresse et à cause du péché, a condamné le péché dans la chair » (en renversant le sens de la mort qui, au lieu de condamner le moi condamne maintenant le péché; la « faiblesse » a valeur de rédemption et non plus de

malédiction). En outre, cet avènement de la Justice « est accompli en nous qui marchons non pas selon la chair mais selon l'Esprit » (8. 4). On voit que, dans la même phrase, l'accomplissement de la justice est présenté à la fois dans le *Verbum exernum* de la Croix (constitutif de l'histoire du salut) et dans le *Verbum internum* de l'Esprit (constitutif du mouvement de conversion). On ne saurait trouver un meilleur raccourci de ce que nous avons appelé « la structure de la catégorie ».

En conséquence, le chapitre 8 nous apparaîtra tout entier comme une description de l'eschatologie spirituelle, définie au chapitre 4 à propos d'Abraham comme l'adéquation définitivement réalisée entre le *terme* eschatologique et le *rapport* à l'eschatologie. L'Esprit implique en lui le terme et le rapport, le Royaume et son anticipation; il est la plénitude et le secret de toutes les catégories; en lui l'Ecriture « s'ouvre » (Luc), l'histoire sainte s'unifie.

8. 5-12 : L'Esprit, « Celui qui vient », est décrit d'abord dans la tension intérieure à l'espérance au cours de ce temps intermédiaire, de ce « moyen âge » qu'est le monde actuel : l'être terrestre ou vétuste (la chair) est entraîné jusqu'à sa propre mort (8. 10) dans la marche selon l'Esprit. L'Esprit est à la fois Marche, intention (φρόνημα) et Demeure, lien d'appartenance au Christ : cette immanence du Terme (la résurrection) dans le Rapport (la foi) est précisément la Vie, la Puissance justifiante, la Vérité et le Chemin de la nouvelle naissance, dira saint Jean.

8. 12-18 : Ce cheminement de l'espérance est l'exigence qui découle de notre intégration à la nouvelle Alliance, celle de l'adoption (cf. ch. 4). L'Esprit n'est pas seulement celui « dont nous parlons » mais « celui par qui » nous parlons à...; nous prions.

8. 19-27 : Le don de l'Esprit n'apparaîtrait pas entièrement comme une eschatologie anticipée si l'on ne pouvait dire en même temps que le visage du monde matériel est lui-même transformé par son avènement : « la vanité » s'élimine pour laisser place à l'espérance, et la servitude à la liberté. « Ce que nous voyons » (le présent) n'a pas besoin d'être « espéré » mais dirigé; par contre, la tension vers « l'invisible » avenir est la lumière qui oriente « la patience » du temps présent (24-25). Ainsi « l'Esprit secourt notre faiblesse » comme un principe de discernement dans la prière (26-27). Si la doctrine paulinienne de l'Esprit se distingue d'un panthéisme à la manière stoïcienne, c'est que l'Esprit ne devient jamais une forme, un principe de détermination dans le monde, une cause formelle immédiate : il est immanent comme principe inspirateur rendant la liberté à elle-même et il est transcendant comme Fin (prière) : il est, pourrait-on dire, « cause finale » (*causa causarum*) de la justice. L'Esprit est demeure et cheminement, mais la liberté est en nous le commencement et la fin de cette demeure et de ce cheminement. Elle seule est le don et l'exigence de l'Esprit. Si la présence de l'Esprit rayonne dans le monde, c'est de la même façon que la liberté, donnée et exigée par lui, se reconnaît elle-même dans le visage du monde qu'elle se donne. Cette union de l'Esprit et de la liberté est ce que saint Paul appelle « l'amour » (8. 28).

La prédestination

(8. 28-29)

Conclusion

L'Esprit, puissance de conversion, réalise la prédestination de l'histoire suivant le dessein de Dieu qui est de conformer tous les hommes à l'image

du nouvel Adam. La Révélation ou l'Evangile ou la justice de Dieu est la puissance de l'Esprit transformant l'homme à l'image de Jésus-Christ mort et ressuscité. La Révélation est ici totale (8. 32), car « une fois pour toutes », le cercle entier de l'Esprit se referme sur celui qui est l'anticipation de la Fin, la plénitude des temps, l'alpha et l'oméga : contrairement au dualisme grec, l'éternité est la Vie du temps, la pré-venance de la Fin comme impulsion infinie ou amour qui récapitule toutes choses en Jésus-Christ. Cette prédestination ou récapitulation des trois moments de l'histoire (ἀρχαί, ἐνεστῶτα, μέλλοντα) dans l'Esprit est la Révélation même du Dieu Trinitaire à sa créature.

EDMOND ORTIGUES

RECHERCHES SUR LES SOURCES DE LA THÉOLOGIE LUTHÉRIENNE PRIMITIVE (1509-1510)

« L'on n'a jamais étudié à fond les documents que Luther nous a laissés sur ses années de formation. » Ce jugement de Reynold Weijenborg est exact [1]. En effet, les historiens ont admis, à peu près unanimement, que la théologie luthérienne primitive était occamiste. Ainsi J. Pâquier écrivait dans le *Dictionnaire de théologie catholique :* « Le nominalisme intégral : à la fin de 1510, au moment de son départ pour Rome, voilà donc à peu près la philosophie et la théologie de Luther. De ce nominalisme, il gardera toujours beaucoup. [2] » De nos jours, R. Weijenborg et Karl Meissinger [3] adoptent cette thèse. Henry Strohl résume le point de vue protestant, qui n'a guère varié depuis 1924 : Luther est parti de l'occamisme; c'est « un fait providentiel », car pour réagir contre la théologie catholique, ne convenait-il pas que le Réformateur grandisse « sous l'influence de l'école la moins conforme à son type de piété » [4] ? Or ce qui est un « fait providentiel » pour les protestants est un terrible malentendu pour les catholiques : car si Luther eût connu le thomisme, il n'aurait pas accusé la doctrine de l'Eglise d'être pélagienne. Mais l'origine occamiste de la théologie luthérienne primitive est-elle bien prouvée ?

A l'opposé de la thèse, classique depuis les travaux de Denifle, nous affirmons que Luther en 1509-1510 était *anti-occamiste* et *augustinien.*

Nous limiterons notre étude aux Annotations luthériennes du Texte des Sentences (que nous citerons d'après l'édition de Weimar, tome IX). Le travail actuel n'est qu'un résumé d'études présentées à la Luther Akademie depuis 1951.

BRÈVES NOTIONS HISTORIQUES

En 1509-1510, Martin Luther est au couvent des Ermites de saint Augustin à Erfurt. Il est bachelier sententiaire, c'est-à-dire qu'il continue l'étude de la

[1] « La charité dans la première théologie de Luther », dans : *Revue d'histoire ecclésiastique,* Louvain, 1950, p. 617.
[2] T. 9, col. 1188.
[3] K. A. MEISSINGER, *Der katholische Luther,* p. 45, et R. WEIJENBORG, *op. cit.,* p. 634, 640.
[4] *L'épanouissement de la pensée religieuse de Luther,* Strasbourg, 1924, p. 967.

théologie, suit les cours, et en même temps fait un cours théologique qui est un commentaire des Quatres Livres des Sentences. Ce dernier ouvrage était le manuel des théologiens depuis le début du XIIIe siècle environ. Pierre Lombard, évêque de Paris, l'avait écrit au milieu du XIIe siècle. Le sententiaire devait être bachelier biblique, et devait avoir suivi des cours théologiques depuis quatre ans au moins. La préparation du cours était soumise à des règles précises et minutieuses. Un licencié en théologie surveillait tout le travail du jeune théologien. On remettait au sententiaire un exemplaire des Quatre Livres des Sentences. Le sententiaire l'annotait de gloses marginales et extralinéaires. De plus le sententiaire devait annoter sur un cahier les Commentaires des maîtres en théologie. Enfin le sententiaire rédigeait le cours, et celui-ci était parfois édité. Or, nous ne possédons que les Annotations que Luther a faites sur un exemplaire du Livre des Sentences. Nous avons pu utiliser un exemplaire de la même édition annotée par Luther : c'est le *Textus Sententiarum*, imprimé à Bâle en 1489 par Nicolas Kesslers de Wangen. Nous ne donnerons pas les détails de nos travaux, mais nous nous sommes appliqués à refaire le travail même de Luther en glosant à sa suite les mêmes expressions du même texte. Ensuite, nous avons comparé ces résultats, avec les commentaires de Guillaume d'Occam, de Grégoire de Rimini, de Pierre d'Ailly, de Marsile d'Inghen, de Thomas de Strasbourg, de Gabriel Biel et de Gilles de Viterbe.

Après une étude générale des Annotations luthériennes, nous illustrerons notre thèse par une étude rapide de la conception luthérienne de la charité et de la prescience divine.

Etude générale des annotations

Problème de la méthode

La méthode scolastique est une méthode d'autorité; mais au moyen âge, ce mot avait un sens fort qu'il n'a plus dans notre langue. Dieu était un « auteur » parce qu'il avait une autorité contraignante pour parler à l'homme; les pères de l'Eglise participaient à cette autorité de la Parole de Dieu. Les maîtres en théologie faisaient autorité sur le plan scolaire seulement, mais non pas sur le plan de la foi. Or Luther, en 1509-1510, partageait ces convictions.

Luther et la Bible

Pour Luther, la Bible a l'autorité de Dieu. Elle est :

a) supérieure à tous les docteurs, « elle est la foi » [1];
b) supérieure à l'autorité d'un Ange [2];
c) supérieure à la raison [3].

Luther et les Pères

Luther cite fréquemment les Pères et reconnaît leur autorité [4]. Mais l'autorité d'Augustin est exceptionnelle. Luther loue Pierre Lombard de « sa retenue », de « sa pureté » « parce que, en toutes choses, il s'appuie sur les lumières de l'Eglise, mais surtout sur l'astre très illustre, sur celui qu'on ne louera jamais assez : Augustin » [5].

[1] IX, W. 62, 15.
[2] IX, W. 46, 16.
[3] IX, W. 66, 9.
[4] Ainsi : Grégoire : IX, W. 72, 7ss; Ambroise : IX, W. 31, 12; Hilaire : IX, W. 29, 20 etc...
[5] IX, W. 29, 1 à 20.

Luther et Pierre Lombard

Luther tient en haute estime le maître des sentences [1]. Mais parfois Luther l'attaque [2].

Jean Duns Scot

Luther n'a que sarcasmes envers ce docteur. Luther l'accuse presque d'hérésie [3] et le traite de blasphémateur [4].

Guillaume d'Occam

Luther loue Occam, mais parce qu'il avait bien expliqué un texte d'Augustin [5].

Pierre d'Ailly

Luther renvoie au Commentaire de Pierre d'Ailly [6] et il le cite [7].

Gabriel Biel

Luther cite Biel deux fois [8] « ce qu'affirme le Maître (Pierre Lombard) ... Gabriel le nie ainsi que d'autres [9]. Je suis, moi, du même avis que le Maître, et je congédie ces fantômes de philosophes parce que le Maître est bien plus proche (qu'eux) de l'Evangile, en ce qui concerne la multiplication des pains » [10]. Or le passage de Biel auquel renvoie expressément Luther résume Occam; attaquer Biel, c'est attaquer Occam.

Luther et les Occamistes (les « modernes »)

Luther reproche aux occamistes et aux scotistes de ne pas avoir le sens du mystère : la parole de Dieu ne leur suffit pas : il faut « qu'ils cherchent et qu'ils comprennent » [11].

« Rien n'est ineffable et incompréhensible » pour les modernes [12]. De plus ce sont des « philosophes », des « physiciens », des « logiciens », termes injurieux chez Luther [13].

Henri de Gorrinchem († 1431)

A la fin de chaque chapitre du *Textus Sententiarum* (1489), Luther pouvait lire, et a lu les *Conclusiones* de Henri de Gorrinchem. Ce docteur, au dire de Grabmann, était un thomiste distingué [14]. Luther aurait-il connu le thomisme grâce aux *Conclusiones* de Henri de Gorrinchem ? Les études que nous avons faites à ce sujet sont négatives jusqu'ici.

[1] IX, W. 29, 1 à 20; 43, 2; 48, 16; 62, 15; 74, 8; 80, 1.
[2] IX, W. 75, 26; IX, W. 85, 6.
[3] IX, W. 43, 22.
[4] IX, W. 43, 41.
[5] IX, W. 33, 30.
[6] IX, W. 34, 13.
[7] IX, W. 37, 11.
[8] IX, W. 40, 6.
[9] Voir Biel L. 3, d. 4, Q. 1.
[10] IX, W. 74, 7 à 11.
[11] IX, W. 54, 18.
[12] IX, W. 47, 25.
[13] IX, W. 31, 32; 47, 5; 65, 12; 74, 8 à 11.
[14] *Lexicon für Theologie und Kirche.*

Le problème de Grégoire de Rimini

Grégoire de Rimini († 1358) est un augustinien en théologie, qui adopta l'aristotélisme; mais, avant tout, Grégoire est disciple d'Augustin. Son nominalisme est augustinien; sa théologie du péché originel est célèbre : Grégoire identifie expressément concupiscence et péché originel *(ipsam carnalem concupiscentiam seu fomitem vel vitium)*, et Grégoire attribue cette notion à Augustin, dont il cite ce texte : « La concupiscence est remise au baptême, non pas pour qu'elle n'existe plus, mais pour qu'elle ne soit plus imputée à péché. [1] » Dans un texte célèbre, Luther déclare en 1519 son accord avec Grégoire au sujet de la grâce et du libre arbitre : Grégoire « seul parmi les scolastiques, contre tous les scolastiques récents s'accorde avec Carlstadt, c'est-à-dire avec Augustin et l'Apôtre Paul » [2]. Luther ignorait que Grégoire n'avait pas été seul de son opinion dans la scolastique; malgré cette erreur, l'importance de ce témoignage luthérien est reconnue par tous les luthérologues. Carl Stange avait eu l'intuition que Luther avait connu la pensée de Grégoire lors de ses études théologiques. D'après Otto Scheel, ni Stange, ni Jörgensen, ni Neubauer n'ont pu prouver l'influence de Grégoire sur Luther avant la Querelle des Indulgences [3].

Nous croyons la thèse de C. Stange fondée dans une large mesure, car nous pensons avoir découvert un fait décisif : la découverte serait importante; par exemple il faudrait reviser, peut-être, la terminologie « occamiste » du commentaire luthérien de l'Epître aux Romains, et réinterpréter ces textes en fonction de la théologie grégorienne. De plus, le conflit de Luther avec Rome serait le conflit de l'augustinisme luthérien avec le thomisme.

L'étude générale des Annotations luthériennes nous fait deviner un Luthérien augustinien, au sens médiéval du terme : la Bible est pour Luther l'infaillible autorité, et son interprète : Augustin. Le « puant philosophe » Aristote est sans autorité. Les Ecoles scotistes et « modernes » sont coupables d'impiété : elles sondent avec la raison, la logique formelle, ce qui échappe à la puissance humaine : les mystères de Dieu. Cette subtilité nuit à la simplicité de l'Evangile. Ces jugements de Luther sont trop réitérés pour laisser place au doute : en 1509-1510, avant d'avoir terminé l'étude de la théologie, Luther n'est plus occamiste, mais augustinien. Deux études particulières montrent la véracité de cette thèse. Nous donnerons uniquement les résultats de ces deux études, et encore n'en dirons-nous que l'essentiel.

La conception augustinienne de la charité chez le sententiaire Luther

La thèse du Lombard

Pierre Lombard écrivit le premier Livre des Sentences en 1148 avant l'invasion de l'aristotélisme en théologie. La théologie du Lombard est scripturaire et patristique. La thèse du Lombard est simple : le Saint-Esprit, troisième personne de la Trinité, est lui-même la charité du chrétien (justifié).

[1] *In Primo Sententiarum Lectura*, folio 101, éd. Venise, 1503.
[2] II, W. p. 394, lignes 25 ss.
[3] Otto Scheel, *Martin Luther*, t. II, p. 218, p. 406, éd. 1917.

Cette charité nous fait aimer Dieu et le prochain sans aucun intermédiaire créé, sans aucune vertu [1].

Pierre Lombard prouve sa thèse par des citations du *De Trinitate* d'Augustin. Luther s'est intéressé fortement aux textes augustiniens cités par le Lombard [2]. Les sentences d'Augustin identifient Dieu et notre charité. Augustin invoque les textes johanniques : 1 Jn. 4. 8 et 1 Jean 2, 10. Luther a glosé ces textes d'Augustin.

Les maîtres occamistes, à l'exception de Grégoire de Rimini (et du cardinal Pierre d'Ailly), ont dédaigné ces textes augustiniens cités par le Lombard.

Déformation aristotélicienne de la pensée du Lombard

Malgré les interdictions de quatre papes, des évêques de Paris et de Cantorbéry, l'aristotélisme introduisit « la raison au cœur de la foi » (expression de M. D. Chenu, qui traduit admirablement la pensée de Grégoire IX). Dès lors que signifiait pour un théologien aristotélicien l'affirmation du Lombard : le Saint-Esprit est la charité du chrétien ? Selon Aristote, l'amour est un mouvement de la volonté; celle-ci est une puissance, une faculté; l'amour est une détermination de la volonté, en tant que tel, l'amour est une « forme » de la volonté, car il revêt la volonté d'une qualité, cette qualité a un caractère permanent : c'est un habitus. L'amour est rangé dans la catégorie des « accidents » : c'est un être qui n'existe pas en lui-même, mais dans un autre. Si nous décalquons ces notions sur les expressions de l'Ecriture, nous dirons : la charité est un mouvement de la volonté, c'est une qualité, une forme, un habitus, un accident. Or pour un aristotélicien, dire que le saint Esprit est un « accident » cela implique contradiction, car Dieu est l'Etre qui vit par soi et en soi; enfin dire que Dieu est la « forme » de l'homme serait une proposition panthéiste, une confusion du créé et de l'Incréé. Les scolastiques, pour échapper au panthéisme, affirment donc que la charité est une « forme » créée, et ils distinguent cette forme de sa cause efficiente incréée : Dieu. L'apôtre Paul ne déclare-t-il pas (Epître aux Romains 5) que la charité a été déversée dans nos cœurs par le Saint-Esprit ? Il faut donc distinguer le don (= charité) de sa cause (l'Esprit). Disons avec Aristote que la charité comme tout amour affecte, qualifie la volonté comme la forme détermine la matière; ajoutons que cette détermination est une disposition permanente, nous la nommons « habitus »; enfin si nous l'envisageons comme une force (virtus) bonne, nous l'appellerons vertu. La charité est donc une force de l'homme qui lui appartient en propre et qui lui permet de mériter, parce que le mérite doit être volontaire et si les scolastiques appellent la charité une vertu divine (ils disent surnaturelle), c'est uniquement parce qu'elle est créée par Dieu. On voit comment s'évanouit l'immanence du Dieu d'Augustin, et comment cette immanence interprétée par les aristotéliciens devient une théorie panthéiste; or ce qui est vrai de la théorie augustinienne de la charité est également vrai d'autres thèses augustiniennes du Lombard : les thèses de l'illumination intérieure, de la concupiscence, de la justification par la foi, expressément enseignées par le Lombard ne pouvaient qu'être déformées par une théologie aristotélicienne.

[1] Ipse idem spiritus sanctus est amor sive charitas, qua nos diligimus deum et proximum. — Textus Sententiarum, Li. I, di. XVII, b. — (diligendi vero actum per se tantum (ou : tamen) sine alicujus virtutis medio operatur, id est diligere). *Textus Sen.* I, di XVII, s.

[2] Folio d 3, paragraphe c.

La réaction augustinienne

Nous oublions facilement que pendant 67 ans l'Eglise interdit l'introduction de la Métaphysique et de la Physique d'Aristote en théologie et recommanda la théologie scripturaire et patristique. En 1210, le concile de Paris interdit l'enseignement des livres d'Aristote. En 1215, Robert de Courçon, légat du pape, interdisait à l'Université de Paris l'enseignement de la métaphysique et de la physique d'Aristote. Cette condamnation fut renouvelée par le pape Grégoire IX le 13 avril 1231, par Innocent IV en 1245, par Urbain IV en 1263, et par Jean XXI le 18 janvier 1277. Le 7 mars 1277, Etienne Tempier, évêque de Paris, condamne 219 thèses dont « quelques-unes atteignaient la philosophie de saint Thomas » [1]. Le 18 mars 1277, l'archevêque de Cantorbéry, Kilwarby condamne seize propositions avec la même intention; son successeur : Jean Pekham, renouvelle ces condamnations le 29 octobre 1284. Or Luther pouvait lire le texte de ces diverses condamnations au folio R 1, verso (et ss) du Textus Sententiarum (Bâle, 1489). Il est vrai que de longs commentaires s'efforçaient de prouver que Thomas d'Aquin n'avait pas été vraiment condamné.

La réaction théologique

Les diverses condamnations portées par quatre papes, et par Paris et Cantorbéry ne purent refouler l'invasion aristotélicienne; néanmoins elles furent une sérieuse mise en garde contre la nocivité de l'aristotélisme. Il est difficile dans l'état actuel des études d'affirmer si les condamnations romaines, parisiennes et anglaises ne jouèrent pas un rôle de barrage contre le thomisme; mais il est un fait significatif, selon nous, c'est que le thomisme n'eut de succès qu'en France et en Italie [2]. Après 1277, de nombreux théologiens élevèrent une théologie de la contingence en face du nécessitarisme grec; et c'est notamment le sens profond de la distinction entre la puissance absolue de Dieu et sa puissance ordonnée. Contrairement au dieu de la théodicée grecque, le Dieu de la Révélation chrétienne « fait tout ce qui lui plaît », et « rien ne lui est impossible ». Aussi les théologiens distinguent soigneusement entre le monde actuel, et le monde possible. La puissance ordonnée, c'est le monde tel que Dieu l'a voulu et l'a réalisé en fait. Mais Dieu aurait pu créer un monde tout différent, car aucune raison contraignante ne détermine Dieu, il est absolument libre. Cette distinction entre l'ordre du monde que Dieu a voulu (puissance ordonnée) et le monde que Dieu aurait pu vouloir (puissance absolue) n'est pas une subtilité dialectique : elle exprime avec force « la contingence, la libéralité, la miséricorde » de Dieu. Exemple : la charité est une force que Dieu crée pour que l'homme mérite le salut; mais la charité est-elle une force qui pèse sur Dieu et le contraint-elle nécessairement à donner la vie éternelle à l'homme ? Est-ce que Dieu n'aurait pu créer un monde différent, où l'homme mériterait le salut sans force créée, sans vertu de charité ? La réponse de Guillaume d'Occam est nette : aucune vertu n'est « absolument » nécessaire pour obtenir la vie éternelle [3].

[1] Etienne Gilson, *Histoire de la Philosophie au moyen âge*, Paris, Payot, 1947, p. 559.

[2] E. Gilson, *op. cit.*, p. 545.

[3] Ideo dico quod anima sit grata et accepta deo de potentia dei absoluta, nulla forma supernaturalis requiritur in anima, et quantumcumque posita in anima, potest deus de potentia sua *absoluta* illa non acceptare, ut sic semper contingenter, et libere, et misericorditer et gratia sua beatificat, etc... G. D'Occham, *Super IV Sententiarum annotationes*, Q. I, folio 184, Lyon 1495.

Comprenons bien Occam : il accepte la thèse commune. La charité est une vertu, une force divine surajoutée à la volonté humaine pour lui permettre de mériter la vie éternelle : c'est ce que Dieu a voulu et « ordonné » de fait; mais cet ordre est-il contraignant, Dieu n'aurait-il pu instituer un ordre différent où l'homme serait accepté à la vie éternelle, sans la vertu de charité ? La réponse occamiste est affirmative. Donc toute l'originalité d'Occam consiste dans sa thèse sur la puissance « absolue » de Dieu. Et ceci va nous suffire pour nous apprendre si la conception luthérienne de la charité était occamiste : c'est dans la mesure où Luther accepte la théorie occamiste sur la puissance absolue, sur le possible en soi qu'on pourra faire du Réformateur un disciple d'Occam.

La réaction luthérienne en face de la thèse de Pierre Lombard

Afin de simplifier ce problème, nous n'indiquerons que les résultats de la pensée luthérienne sans préciser toutes ses démarches.

« La trouvaille des habitus n'est devenue une opinion que par suite des termes d'Aristote, le puant philosophe; autrement, l'on ferait bien de dire que le Saint-Esprit c'est la charité qui concourt, par lui-même, avec la volonté à la production de l'acte d'aimer » [1]. Luther est bien renseigné : si la thèse du Lombard est absurde, la faute en revient à l'introduction de l'opinion d'Aristote sur les habitus. On fait dire au Lombard une absurdité [2], parce que l'on interprète la thèse du Lombard avec la théorie des habitus. Que l'on se débarrasse des termes d'Aristote, et l'on pourra dire que le Saint-Esprit c'est la charité, car l'Esprit concourt par lui-même (donc sans l'intermédiaire d'une vertu) à la production de l'acte d'aimer. Toutefois Luther se sépare du Lombard sur un point important : Luther ne croit pas que la personne du Saint-Esprit soit la charité à l'exclusion du Père et du Fils. Pour Luther toute l'action du Saint-Esprit dans le monde est l'œuvre de toute la Trinité [3]. Malgré cette réserve très importante, Luther revient, en somme, à l'opinion du Lombard : c'est Dieu qui est notre charité; certes par Dieu, le Lombard entend la seule personne du Saint-Esprit, et Luther « toute la Trinité »; mais cette opposition maintient Luther dans l'augustinisme, car c'est par fidélité à Augustin que Luther identifie l'amour du chrétien avec le Dieu Trinitaire [4]. Luther se débarrasse du « puant philosophe » et par là retrouve Augustin. Par contre, l'opposition entre Luther et Occam est profonde. Luther refuse de s'interroger sur le possible, la théologie du jeune Luther est positiviste [5]. La théologie luthérienne semblerait donc irréductible à toute théologie occamiste, si toute une série de gloses ne posait un curieux problème.

La réaction aristotélicienne dans la glose luthérienne [6].

Luther est un des rares auteurs qui depuis l'occamisme ont glosé les passages où le Lombard cite les sentences d'Augustin qui identifient Dieu et la

[1] IX, W. 43, 4/8.
[2] Et videtur Magister non penitus absurdissime loqui, IX, W. 43, 4.
[3] Quicquid ad extra facit spiritus sanctus et quicquid est ad extra, non solus facit et est, sed simul tota Trinitas, ut supra patuit. IX, W. 43, 14 ss.
[4] Textus Sent., I, di. XVII, par. f.
[5] Quicquid sit de possibili, de facto... IX, W. 43, 35.
[6] IX, W. 42, 5 à 25.

charité du chrétien [1]. Citons un de ces passages : « Que personne ne dise : je ne sais ce que j'aime. Qu'on aime son frère et qu'on aime ce même amour. En effet l'on connaît beaucoup plus l'amour par lequel on aime, que le frère qu'on aime. Voici que tu peux mieux connaître Dieu que ton frère, tu peux le connaître certainement mieux, parce qu'Il est plus présent, plus intérieur, plus certain. Etreins l'Amour Dieu, et par l'Amour étreins Dieu. C'est l'amour lui-même qui associe les bons anges et tous les serviteurs de Dieu par un lien de sainteté. Donc, d'autant plus sommes-nous guéris de la tumeur d'orgueil, d'autant plus sommes-nous pénétrés d'amour; et donc, à moins d'être empli de Dieu, qui donc est empli d'amour ? Par ces paroles Augustin (ajoute le Lombard) montre que l'Amour lui-même, par lequel nous aimons le prochain, c'est Dieu. »

Dans ce texte, Augustin identifie aussi fortement que possible Dieu et l'amour (dilectio). Or devant ce texte qui chante l'immanence de Dieu dans l'homme, Luther réagit en aristotélicien ! Augustin parle avec véhémence de l'intériorité de Dieu, Luther distingue forme et cause efficiente ! Comment expliquer cette réaction aristotélicienne chez un théologien qui rejette Aristote ? Quelle est l'autorité scolastique que suit Luther ? Nous savons que Luther se réfère à trois docteurs occamistes : G. Occam, Pierre d'Ailly, Gabriel Biel. Or un seul de ces trois docteurs a commenté le paragraphe c de la 17e distinction (Livre I) du Lombard où celui-ci identifie Dieu et la charité du chrétien, c'est Pierre d'Ailly [2].

Arrivé au même passage que Luther glosera cent trente-quatre ans plus tard, Pierre d'Ailly distingue deux charités : la charité Incréée et la charité créée. La première est la cause efficiente de la seconde; celle-ci est une forme créée « qui existe en nous, et qui n'est pas Dieu. « Et Pierre d'Ailly d'appliquer aux textes d'Augustin [3] les notions aristotéliciennes de forme, de cause efficiente; or c'est ce que fait Luther; en face des mêmes textes, Luther réagit avec les mêmes termes [4] que Pierre d'Ailly.

Or le passage de Pierre d'Ailly (dont s'inspire Luther) a été plagié par Pierre d'Ailly sur le commentaire de Grégoire de Rimini !

Le plagiat du cardinal Pierre d'Ailly

J'ai étudié seize passages de Pierre d'Ailly à la IXe Question [5] qui sont copiés plus ou moins mot à mot sur l'*In Primo Sententiarum Lectura* de Grégoire de Rimini. Pierre d'Ailly n'a pas copié ces seize textes dans l'ordre où les présente la source. De plus il n'a pas hésité à changer certains termes du texte initial pour en transformer le sens. Or nous pensons que la glose luthérienne s'est inspirée directement du texte de Grégoire, et non point du plagiat de Pierre d'Ailly. Nous le pensons d'abord parce que Luther s'inspire d'une expression de Grégoire qu'a omis de copier P. d'Ailly; Luther a donc trouvé cette expression chez Grégoire et non chez Pierre d'Ailly. De plus si l'on compare *les conceptions* de Grégoire et de P. d'Ailly avec la conception luthérienne sur la charité, c'est la pensée de Grégoire qui est la plus proche de celle de Luther. En effet Grégoire de Rimini, contrairement à Pierre d'Ailly,

[1] *Textus sent.* Li. I, di. XVIIo, par. c.
[2] *Questiones magistri Petri de alliaco,* Lyon, 1500, Questio IX, cf. surtout 2 art.
[3] *De Trinitate,* VIII, ch. 7.
[4] Ex. : « diligat fratrem » formaliter, IX, W. 42 5.
[5] Paragraphes H, I, J, K.

déclare que l'Ecriture n'enseigne pas l'existence de la vertu de charité; or la théologie grégorienne ne tient pour théologique que le « discours » déduit d'affirmations scripturaires [1]. Puisque Grégoire ne trouve pas dans l'Ecriture l'existence d'un « habitus » de charité, Grégoire ne croit donc point que cette théorie relève du « discours théologique ». Pierre d'Ailly, au contraire, affirme intrépidement que la thèse de « la qualité infuse qui est la charité » est « prouvée par l'autorité de l'Ecriture » [2]. Peut-être, peut-on comprendre par cette différence fondamentale que Luther ait consulté Grégoire de Rimini plutôt que Pierre d'Ailly.

L'augustinisme luthérien

La conception luthérienne de la charité est augustinienne; car l'autorité suprême de Luther est bien celle d'Augustin. Pierre Lombard est aussi une autorité, mais bien inférieure à celle d'Augustin. Quant à Grégoire de Rimini, il est une autorité « magistrale », c'est-à-dire scolaire : Luther le consulte, mais l'aristotélisme de Grégoire sépare profondément Luther de ce docteur.

Si nous n'avons pas parlé du thomiste Henri de Gorrinchem, c'est qu'il n'a pas eu grande influence sur Luther. Certes Luther a lu (et annoté) le texte de Henri de Gorrinchem à la 17e distinction, mais Luther ne s'en inspire pas. D'ailleurs le texte de H. de Gorrinchem ne possède aucune caractéristique thomiste : Henri commente simplement le texte du Lombard, et n'en fait pas la critique au point de vue thomiste. La question de savoir si Luther en 1509-1510 n'a pas connu le thomisme par les « Conclusiones » de Henri de Gorrinchem que Luther a lues dans l'édition du *Textus Sententiarum* de 1489 n'a pas été résolue. Jusque là, les affirmations selon lesquelles Luther a ou n'a pas connu le thomisme (en 1509) sont des affirmations gratuites. Mais en ce qui concerne la conception luthérienne de la charité, l'influence de Henri de Gorrinchem se limite à des détails. Il en est de même pour la conception luthérienne de la prescience de Dieu. Luther (toujours en 1509-1510) n'a pas annoté les chapitres du Lombard qui traitent de la prédestination, mais seulement le chapitre qui traite du problème de la prescience de Dieu.

La prescience de Dieu selon Luther

La conception luthérienne est caractérisée :

1° par une notion augustinienne de la prescience; celle-ci n'est autre chose que Dieu lui-même apercevant les événements futurs dans le Temps divin;

2° par un rejet de l'aristotélisme et des faux problèmes qu'il a introduits.

Source luthérienne

En ce qui concerne le problème de la prescience de Dieu, Pierre d'Ailly et Gabriel Biel citent abondamment Grégoire de Rimini. L'article I de la Question XI du commentaire de Pierre d'Ailly n'est que le résumé clair, précis du texte de Grégoire. Pierre d'Ailly cite Grégoire expressément dix fois;

[1] Discursus proprie theologicus est qui constat ex dictis sive propositionibus in Sacra Scriptura contentis, vel ex his quae deducuntur ex eis, vel saltem ex altera huijusmodi... I, *Prol.* f° 3v°, 4.

[2] Questiones, IX, H.

Gabriel Biel au moins quatre fois. Or Grégoire est très net sur un point où Occam, au contraire, ne l'est guère; Grégoire affirme que le mode de la prescience divine est ineffable, et Grégoire n'expose aucune théorie personnelle sur le mode qui permet à Dieu de prévoir l'avenir. Au contraire, G. d'Occam expose un mode divin de connaissance « intuitive », en parfait accord avec les principes de la connaissance chez Occam; Grégoire cite des textes d'Augustin et de Boèce qui affirment la mystérieuse connaissance des événements futurs que possède Dieu, mais ces mêmes textes déclarent avec force l'ignorance foncière de l'homme sur le mode par lequel Dieu connaît le futur. Et Luther s'est inspiré d'un texte de Boèce cité par Grégoire de Rimini [1].

Mais c'est l'aristotélisme qui, une fois de plus, sépare l'augustinisme luthérien de celui de Grégoire. Ce docteur expose la théorie d'Aristote selon laquelle Dieu ne peut pas connaître les événements futurs qui relèvent de volontés libres. Or Grégoire réfute Aristote avec des arguments empruntés à sa philosophie, et Grégoire accuse Aristote de contradiction. En résumé, Luther, en lisant Gabriel Biel et surtout Pierre d'Ailly, pouvait lire un exposé concis, précis des thèses de Grégoire : dès lors il devient difficile d'affirmer que l'accord de Luther et de Grégoire est dû au hasard; d'autre part, il ne faudrait pas faire du jeune Luther sententiaire un disciple de Grégoire de Rimini. Luther connaît le système de Grégoire de Rimini, Luther consulte ce célèbre Docteur, mais l'attitude antiphilosophique, et antiaristotélicienne de Luther s'oppose à l'augustinisme aristotélisant de Grégoire. *D'où la question : l'attitude antiphilosophique de Luther est-elle une innovation au sein de son Ordre ? Luther n'aurait-il pas été influencé par un Général de l'ordre des ermites de saint Augustin : Hugolin Malebranche* (deuxième moitié du XIVe siècle) ?

Une hypothèse

Nous n'avons pas encore déchiffré les photocopies que nous possédons des manuscrits de Hugolin Malebranche; mais nous connaissons les caractères généraux de sa pensée par les études remarquables de Michalsky [2]. Or Hugolin rejetait la philosophie d'Aristote[3]. Hugolin rejetait l'Ethique d'Aristote : « Au sujet de l'Ethique, je dis qu'elle est superflue pour les fidèles... je dis deuxièmement qu'en grande partie l'Ethique est une doctrine fausse, et elle est insuffisante et inutile pour toute la partie qui n'est pas fausse, parce que Aristote n'a pas connu la vertu mais un simulacre de vertus, et parce qu'il n'a pas donné de règles. Il est évident qu'il a posé le vice comme la somme des vertus, par exemple la magnanimité contre l'humilité. En effet, où est la justice légale, il n'y a plus de justice, à moins qu'on ne présuppose la foi par laquelle on croit au Christ qui justifie l'impie, car Christ est la fin de la Loi. [4] »

Ces textes dénotent une pensée très proche de Luther; or le futur Réformateur pourrait fort bien avoir connu le commentaire des sentences de Hugolin à Wittenberg; en effet le manuscrit N° 27 de Iéna (bibliothèque de l'université) provient du fonds dit « Electoral » parce que en provenance d'une bibliothèque de Wittenberg [5].

[1] Li. I, di. XXXVIII, art. 2, f° 136 r°.

[2] *Les courants critiques dans la philosophie du XIVe siècle*, Cracovie, 1927.

[3] Voco autem philosophiam more improprie loquentium, qui aproprie loquendo non est scientia, sed mixtura falsorum, *op. cit.*, p. 209.

[4] *Op. cit.*, p. 211, traduction du texte cité par Michalsky.

[5] Cf. Frédéric Stegmüller, *Repertorium commentariorum in sententias Petri Lombardi*, t. II, p. 763, Würzburg, 1947.

On pourrait objecter, il est vrai, le silence de Martin Luther sur H. Malebranche. Mais Michalsky nous rappelle que ce docteur augustin avait adopté « toutes les thèses condamnées de Jean de Mirecourt »[1]. Donc une certaine suspicion devait peser sur Hugolin, et il n'est pas étonnant que Luther ne s'en soit pas prévalu.

*Mais si notre hypothèse s'avère exacte, nous aurons rattaché la pensée luthérienne primitive au courant augustinien qui malgré la ruée aristotélicienne n'a cessé de s'inspirer d'Augustin du XIII*e *siècle à la Réforme.* L'éminent critique Michalsky rattache lui-même Hugolin Malebranche « à la longue série de Franciscains », qui adoptant la théorie augustinienne de l'irradiation, furent plus ou moins sceptiques envers la connaissance rationnelle. La pensée luthérienne ne serait plus je ne sais quelle émergence d'un passé brumeux : elle serait une originale éruption de l'augustinisme au XVIe siècle, et en Allemagne. Enfin, notre hypothèse expliquerait le conflit du luthéranisme avec le thomisme de Cajetan : ce serait le dernier épisode de l'incessante lutte entre l'augustinisme et le thomisme. Si l'on veut illustrer notre thèse par une image populaire, disons que le conflit entre l'augustinisme traditionnel et le thomisme est un diptyque à deux volets : sur le gauche représentons Jean XXI et Etienne Tempier condamnant Thomas d'Aquin, sur le volet droit dessinons l'Augustin Martin Luther écoutant la sentence de condamnation fulminée par le cardinal Cajetan, prince des thomistes; l'on pourrait inscrire deux dates, qui borneraient le conflit : 1277 et 1518. Il ne faudrait pas être dupe de cette imagerie qui jette dans l'ombre bien des détails, mais qui a le mérite de situer d'une part la condamnation et d'autre part le triomphe du thomisme. Peut-on nier que s'éloigner d'Aristote c'est assurément s'éloigner de Thomas d'Aquin ? Et aujourd'hui encore le thomisme n'est-il point le centre du catholicisme romain ? Et ce centre n'est-il pas profondément éloigné du protestantisme, dans la mesure où celui-ci est imbu d'esprit augustinien ? La réponse à ces problèmes ne nous appartient pas, car elle ne peut être donnée que par des théologiens.

LOUIS SAINT-BLANCAT

BIBLIOGRAPHIE

Vocabulaire biblique, publié sous la direction de Jean-Jacques von Allmen, avec la collaboration de nombreux professeurs et pasteurs. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris 1954, 314 pages.

Il faut saluer avec grande reconnaissance la publication de ce *Vocabulaire biblique*, qui ne fait double emploi avec aucun des ouvrages dont nous disposons actuellement en langue française. Ce volume est dû à la collaboration d'un grand nombre d'auteurs; plusieurs sont bien connus pour leur compétence, et les autres s'avèrent dignes des premiers. Les articles sont rédigés pour être intelligibles à tout lecteur attentif; aussi les fidèles de nos Eglises trouveront-ils là matière à instruction. Quant aux théologiens, ils seront heureux de trouver des exposés synthétiques, et la place accordée à l'Ancien Testament leur

[1] *Op. cit.*, p. 209.

permettra de combler souvent les lacunes qu'il faut imputer à la rareté des ouvrages de théologie sur l'Ancien Testament. L'intention générale des exposés est moins historique ou archéologique, que théologique. Mais la distinction entre l'Ancien Testament et le Nouveau Testament est toujours respectée, et, dans le N. T., l'analyse a souvent respecté l'originalité des différents écrits. On a ainsi évité des télescopages, qui eussent compromis radicalement la valeur des exposés. L'unité des vérités exposées sous les mots vivants apparaît donc à travers sa diversité. L'intérêt théologique se manifeste par la volonté de mettre en lumière, à propos des faits historiques, la signification qui les marque aux yeux de la foi des auteurs bibliques. Signification qui est elle-même le reflet, au plan de l'histoire, de l'intention mystérieuse du Dieu de la Révélation. L'éditeur du *Vocabulaire biblique*, le pasteur Dr théol. J.-J. von Allmen, a raison de dire que l'on a sous les yeux quelque chose comme une *théologie biblique*, dont la matière est groupée selon les mots, au lieu de suivre un ordre systématique. Je dirais davantage, car la forme même de cette « théologie biblique » lui vaut d'être à l'abri de certaines systématisations dont n'ont pu se préserver toujours les auteurs d'ouvrages qui portent ce nom. Le souci du vocabulaire a assuré un salutaire contact avec les textes et avec l'histoire, avec leur diversité et avec leur richesse parfois incoordonnable. Que ces conditions de travail aient pesé sur la rédaction de l'ouvrage, qui pourrait s'en montrer surpris ? Mais de quel poids, là est la question. Or on peut s'accorder avec M. von Allmen pour constater que l'œuvre qu'il a dirigée ne manque pas d'unité malgré la diversité des auteurs et de leurs points de vue; que la lecture en sera aisée pour ceux qui seront désireux d'apprendre, et profitable à ceux qui chercheront à entendre la Vérité qu'à travers les mots humains, le Dieu de la Bible adresse à qui l'écoute. On pourra ne pas être toujours satisfait de l'importance respective des développements — tel paraît court en comparaison de tel autre — et s'étonner de l'absence de tel mot, dont la substance ne saurait être suffisamment exposée à propos de tel autre. Il fallait faire des choix et consentir des sacrifices. Le lecteur ne doit exiger qu'une chose : l'absence de parti pris, et pour le reste toute méthode a des avantages et des inconvénients qui se compensent. La loyauté et la diversité des auteurs met ce *Vocabulaire* au-dessus des partis pris, et leur application à une tâche qu'ils ont comprise comme un ministère donne à l'œuvre qu'ils ont faite ensemble, malgré les difficultés à vaincre, le caractère d'une belle réussite.

FRANZ-J. LEENHARDT

Imprimerie Delachaux et Niestlé s. a., Neuchâtel (Suisse)
Printed in Switzerland

V E R B U M   C A R O
VOLUME VIII (Nos 29-32)

TROIS PRÉDICATIONS DE CARÊME

données par le pasteur Jean de Saussure en la Collégiale de Neuchâtel, les 18 mars, 25 mars et 1er avril 1954

Le présent numéro double est le dernier de 1954. Notre retard étant ainsi rattrapé, quatre numéros simples paraîtront en 1955. On rendra service à l'administration en se réabonnant à réception.

à quel consentement aux sacrifices nécessaires pour rester conséquent avec sa foi n'entraîne-t-elle pas les fidèles d'alors ?

C'est ainsi que ces pages m'ont appris, par exemple, l'existence, à cette époque, d'un *carême protestant*, c'est-à-dire d'un temps de préparation spirituelle à la Semaine sainte, que s'imposaient les réformés d'alors aussi bien que les catholiques.

Et, devant cette découverte, je n'ai pu m'empêcher de me demander quelle était la vraie raison de notre abandon de cette coutume. Si c'était

permettra de combler souvent les lacunes qu'il faut imputer à la rareté des ouvrages de théologie sur l'Ancien Testament. L'intention générale des exposés est moins historique ou archéologique, que théologique. Mais la distinction entre l'Ancien Testament et le Nouveau Testament est toujours respectée, et, dans le N. T., l'analyse a souvent respecté l'originalité des différents écrits. On a ainsi évité des télescopages, qui eussent compromis radicalement la valeur des exposés. L'unité des vérités exposées sous les mots vivants apparaît donc à travers sa diversité. L'intérêt théologique se manifeste par la volonté de mettre en lumière, à propos des faits historiques, la signification qui les marque aux yeux de la foi des auteurs bibliques. Signification qui est elle-même le reflet, au plan de l'histoire, de l'intention mystérieuse du Dieu de la Révélation. L'éditeur du *Vocabulaire biblique*, le pasteur D[r] théol. J.-J. von Allmen, a raison de dire que l'on a sous les yeux quelque chose comme une *théologie biblique*, dont la matière est groupée selon les mots, au lieu de suivre

Imprimerie Delachaux et Niestlé s. a., Neuchâtel (Suisse)
Printed in Switzerland

V E R B U M   C A R O

VOLUME VIII (Nos 29-32)

TROIS PRÉDICATIONS DE CARÊME

données par le pasteur JEAN DE SAUSSURE en la Collégiale de Neuchâtel, les 18 mars, 25 mars et 1er avril 1954

I

CARÊME

Mon but est de participer à Ses souffrances, reproduisant Sa mort en ma personne et espérant atteindre, moi aussi, à la résurrection des morts (Phil. 3. 10-11).

Voici quelques années, désirant me rendre un peu compte de ce qu'était la prédication protestante autrefois, j'ai profité de mes vacances pour lire quelques sermons de Saurin, cette gloire de la chaire réformée au début du XVIIIe siècle.

Il m'a suffi d'en parcourir quelques pages pour mesurer combien l'écart entre les premiers temps de la Réforme et le protestantisme actuel est plus considérable encore que je ne me l'étais imaginé. Sans doute, trouve-t-on le prédicateur d'alors en proie aux mêmes difficultés que celui d'aujourd'hui; sans doute, a-t-il aussi devant lui des indifférents, des mondains, des négligents, des débauchés. Et, à découvrir l'humanité de son siècle si proche, si sœur de la nôtre, on perd bien vite toute impression de dépaysement et l'on n'en sent que mieux à quel point convient encore à notre époque cette prédication d'autrefois.

Mais alors, en face de ce relâchement, à quelles saintes exigences elle ose soumettre les chrétiens ! Quels contrastes ne craint-elle pas de leur demander d'établir entre leur vie et l'existence des « enfants du siècle » ! Quelle vigueur dans ce christianisme ! Quelle autorité dans l'application de la Parole de Dieu aux circonstances quotidiennes ! A quelle pratique de la piété, à quelle endurance dans les exercices spirituels propres à la développer, à quel consentement aux sacrifices nécessaires pour rester conséquent avec sa foi n'entraîne-t-elle pas les fidèles d'alors ?

C'est ainsi que ces pages m'ont appris, par exemple, l'existence, à cette époque, d'un *carême protestant*, c'est-à-dire d'un temps de préparation spirituelle à la Semaine sainte, que s'imposaient les réformés d'alors aussi bien que les catholiques.

Et, devant cette découverte, je n'ai pu m'empêcher de me demander quelle était la vraie raison de notre abandon de cette coutume. Si c'était

vraiment par un progrès vers une spiritualité supérieure que nous y avions renoncé, ou pas plutôt, tout simplement, par relâchement ?

Par spiritualité ? — Par spiritualisme, faudrait-il plutôt dire. Car c'est bien loin d'être la même chose.

La spiritualité est l'état d'une âme véritablement possédée par l'Esprit de Dieu.

Le spiritualisme est une philosophie — qui peut même être athée — et qui conçoit la vie spirituelle avant tout comme une liberté de l'esprit humain aussi bien que divin à l'égard de toute forme définie, de tout cadre fixe, de toute règle établie, de tout rythme régulier. « Libération de l'esprit », tel est le mot d'ordre de cette philosophie. Mais d'un « esprit » conçu d'une façon totalement abstraite, en dehors de toutes les conditions humaines et terrestres.

C'est ainsi, par exemple, qu'au nom du spiritualisme, on nous déclare bien insuffisant, bien étroit, de ne consacrer qu'un jour sur sept à Dieu. Faire du dimanche un jour spécial, nous dit-on, est d'un formalisme suranné. Un esprit vraiment émancipé comprend que c'est toute la semaine qu'il faut consacrer à Dieu.

Prier à certains moments, mis à part pour cela, nous dit-on encore, est le fait d'un état spirituel assez primitif. C'est toute la journée qu'il s'agit d'être en communion avec Dieu.

Et la dîme, ajoute-t-on, quelle caricature, légaliste, de la vraie charité ! Notre générosité doit être sans limites.

Quant à réserver des périodes spéciales de l'année à certains sentiments et certains exercices, laissons cela aux païens, laissons cela aux catholiques; mais pour nous, spiritualistes, c'est toute l'année Noël, toute l'année Vendredi-Saint, toute l'année Pâques. Tout le long de l'année, nous vivons la présence de Dieu parmi nous et nous partageons la Croix et la Résurrection de Jésus-Christ.

Et ainsi dissout-on toute forme précise de christianisme, tout cadre religieux fixe, toute croyance nette, tout effort déterminé vers une réalisation positive.

Nous serons tous d'accord, n'est-il pas vrai, pour admettre, avec les spiritualistes, que consacrer toute sa semaine à Dieu, que « prier sans cesse » (comme le disait saint Paul lui-même), que faire part de tous ses biens à son prochain, que revivre toute l'année les réalités fondamentales du christianisme, c'est l'idéal. Mais la vraie question n'est pas là.

La réalité, si nous voulons bien la reconnaître en face, et ne pas toujours nous la masquer par des idées nuageuses, la réalité, c'est que mille et une difficultés pratiques, les nécessités de l'existence, l'organisation concrète (et indispensable) de notre vie, sans parler de nos propres faiblesses, des intermittences de notre volonté, des nuits de notre foi, font que nous ne pourrons jamais, ici-bas, atteindre que plus ou moins cet idéal (et plutôt moins que plus, hélas !). Par moments, sur un point, en des minutes exceptionnelles, oui, nous le frôlons, mais le temps de prendre conscience que là est la vérité, qu'ainsi on se sent vivre, qu'alors on sait sa raison d'être, il

nous a déjà échappé, et nous retombons, en feuille morte, vers le sol ordinaire de l'existence.

Alors la vraie question, en cet état des choses, la vraie question n'est pas de savoir si l'idéal est préférable à la réalité — ce que personne ne conteste... — mais, puisque nous ne pouvons le réaliser absolument ici-bas, de savoir si, tout au moins, nous nous en rapprochons davantage à l'aide de certains moyens pratiques, ou en renonçant à ces moyens; si, par exemple, le fait de respecter le dimanche nous détourne vraiment de consacrer le reste de la semaine à Dieu, ou si, plutôt, il ne nous y aiderait pas; si le fait de réserver certaines heures à l'exercice de la prière nous désapprend vraiment à « prier sans cesse » ou si, au contraire, il ne nous entraînerait pas à une communion de plus en plus constante avec notre Sauveur; si le fait de nous préparer spécialement, pendant quelques semaines, à la commémoration de Noël ou de la Semaine sainte affaiblit vraiment en nous le sens de l'Incarnation, de la Croix et de la Résurrection de Christ pendant le reste de l'année, ou si, plutôt, il ne nous amènerait pas à en ressentir plus profondément la valeur pour notre vie tout entière.

Je crois que poser ainsi la question, c'est la résoudre. Sans doute, l'exercice particulier ne remplace-t-il pas l'état d'esprit permanent — et en cela les arguments du spiritualisme ont du juste — mais, au lieu de les opposer, comme deux choses qui s'excluraient, n'est-il pas plus juste d'admettre que l'un prépare, engendre, renforce l'autre et que, par conséquent, au lieu d'être l'adversaire de l'esprit comme on nous l'a trop souvent dit, l'exercice en est l'allié et le fourrier ? Se fixer un minimum n'empêche en rien de le dépasser, mais au moins cela nous assure-t-il de ne pas rester en deçà. Tandis que ceux qui abolissent ce minimum au nom de l'idéal, à quoi les voyons-nous aboutir le plus souvent ?

Cessons de raisonner, observons plutôt les faits. Les faits ? Mais voyez donc comme ils viennent à l'appui de nos arguments.

Neuf fois sur dix, ceux qui s'affranchissent du dimanche, sous prétexte de consacrer la semaine entière à Dieu, finissent par ne plus même lui consacrer un seul jour.

Neuf fois sur dix, ceux qui abandonnent l'exercice régulier de la prière, sous prétexte de permanente communion avec Dieu, finissent par ne plus prier du tout.

Et combien de ceux qui rejettent la dîme comme une coutume judaïque, légaliste, ne donnent-ils pas, pour finir, bien moins qu'elle ne leur eût demandé ?

Et ceux qui traversent les temps de préparation à la Semaine sainte, et cette Semaine sainte elle-même, dans les distractions les plus superficielles, les plus mondaines, les plus éprouvantes pour l'âme, nous feront-ils jamais croire que de s'être ainsi libérés de ce qu'ils appellent des formalités religieuses leur procure réellement une plus permanente et plus profonde communion avec leur Sauveur crucifié et ressuscité ?

Alors, quand tant de ceux qui se dispensent de faire « moins » sous prétexte que l'on doit en faire « plus », nous les voyons finir par en faire « moins encore », ne devrons-nous pas finalement nous demander si c'est vraiment

par souci de spiritualité que nous avons renoncé à tant d'exercices chrétiens, ou pas plutôt par simple relâchement ?

Oui, devant les tristes résultats que nous évoquons, nous entendons une fois de plus Pascal nous répéter que « nous ne sommes ni anges ni bêtes et que qui veut faire l'ange fait la bête ». Ah ! cet « angélisme », cette complète méconnaissance des réalités pratiques, des contingences terrestres et de nos vraies conditions psychologiques, cet « angélisme » qui nous traite comme de purs esprits se mouvant sur un plan idéal, que de fois n'aura-t-il pas fait de nous les dupes de notre inertie, de notre égoïsme, de nos plus bas instincts ! Que de fois ne nous aura-t-il pas fait faire la bête ! Combien d'entre nous n'aura-t-il pas fait retomber au rang de la brute !

A ceux qui, en se libérant de toute forme, se sont vraiment élevés à une spiritualité supérieure, je n'objecte rien; je les respecte et je les admire. Je leur demande seulement de « prendre garde » par charité chrétienne « que leur force même ne soit une pierre d'achoppement pour les faibles » (1 Cor. 8. 9).

Mais à tous ceux qui, à rejeter les exercices de piété, ont vu pâlir leur religion, s'évaporer leur foi et s'insinuer l'indifférence dans leur âme, je demande la sincérité de le reconnaître, le courage d'avouer qu'à vouloir faire l'ange ils ont fait la bête, et l'honnêteté de tirer les conclusions qui en découlent sur la valeur des exercices religieux. Je leur demande enfin d'écouter cette page de Saurin (en m'excusant de certains termes que je suis bien obligé de citer textuellement) :

> Qui est-ce de nous, mes frères, qui, après avoir attaqué le Carême de l'Eglise romaine, pourrait répondre à un catholique-romain qui attaquerait de cette manière celui de la plupart des Réformés ? C'est par un esprit de superstition, dites-vous, que je me fais un scrupule de manger de la chair pendant six semaines entières, surtout quand je vois approcher l'anniversaire des souffrances et de la mort de mon Sauveur; et vous, par un esprit de réformation, vous vous abandonnez alors à l'ivrognerie et à la crapule. C'est par un esprit de superstition, dites-vous, que je me condamne, dans ces conjonctures, aux jeûnes, aux macérations et à la retraite, que je macère mon corps et que je voudrais en quelque sorte y imprimer les flétrissures de celui de Jésus-Christ; et vous, par un esprit de réformation, vous passez une partie de ce temps dans les cercles, dans les jeux et dans les spectacles. C'est par un esprit de superstition, dites-vous, que je rappelle à mon souvenir l'histoire fatale de mes crimes, et que je les avoue un par un à mon confesseur, afin qu'il m'arrache par la voie des humiliations, des larmes, de la pénitence, aux peines qu'ils ont méritées; et vous, par un esprit de réformation, vous commettez des crimes sans scrupule, dans le temps que Jésus-Christ meurt pour les expier; vous refusez à vos conducteurs le recueillement et les préparations qu'ils vous demandent et vous osez célébrer votre Pâque, après avoir vécu, durant les jours dont elle a été précédée, comme vous aviez vécu auparavant et comme vous êtes résolu de vivre jusqu'à la mort. Ah ! Ouvrage de la Réformation ! Ouvrage qui coûta tant de sang à nos pères ! Tes plus grands ennemis sont les Réformés : « Le nom de Dieu est blasphémé à cause de nous parmi les gentils » (Rom. 2. 24). Et nous donnons lieu, par notre conduite, de mettre en problème si c'est un esprit de liberté, ou un esprit de libertinage, qui nous a fait briser les chaînes dont la superstition nous avait chargés; et si la Réformation, cette Réformation si sainte et si sage en elle-même, a été plus avantageuse que funeste au monde chrétien [1].

Si, après cette page, nous n'accordions point encore que c'est bien plutôt par relâchement que par spiritualité que nous négligeons le Carême, je vous

[1] Jacques Saurin, *Sermons*, tome I, p. 34-36.

demanderais encore pourquoi nous n'avons point, du même coup, aboli l'Avent ? Ne voyez-vous pas, dans ce fait que nous conservons la joyeuse préparation à Noël, tandis que nous avons éliminé la douloureuse préparation au Vendredi-Saint, ne voyez-vous pas dans ce fait un indice de plus que cet abandon n'est pas dû à un progrès dans la spiritualité mais à un relâchement qui nous a fait fuir tout ce que le christianisme contient de pénible pour n'en plus garder que ce qu'il offre d'agréable : les lumières de Noël, oui; mais les ténèbres du Vendredi-Saint, non. Le christianisme, oui; mais un christianisme sans peine, sans sacrifice, sans agonie. Un christianisme... sans la Croix !

La Croix ? Jésus s'en est chargé ! Il y a « porté nos péchés »; il y a été « brisé pour nos iniquités » (Es. 53. 4-5). Cela nous dispense donc de nous en inquiéter plus longtemps ! Nous lui en sommes fort reconnaissants, et le serons d'autant plus que cela nous laissera plus libres — à l'heure où, pour nous, il marchait vers la ville tueuse de prophètes — de nous étourdir en joyeuse compagnie dans des voyages de plaisir; — le jour où, devant Jérusalem, il pleura sur notre endurcissement — d'aller applaudir un match de football; — le soir où, d'angoisse pour nous, il sua du sang — de nous offrir deux heures de fou rire au cinéma ou au théâtre; — le jour qui n'est pas un jour, le jour qui n'est que ténèbres parce que ce jour-là nous l'avons tous crucifié — de nous précipiter en cohues, ce jour-là dès le matin, sur les grandes routes pour aller plus vite nous égayer au soleil des sommets !

Ah ! que notre christianisme a été bien nettoyé de l'influence de ce « vilain petit juif » [1] dont l'étrange « but » était « de participer aux souffrances » de son Maître, en « reproduisant sa mort en sa personne » ! « A cause de lui, il a tout perdu; pour gagner Christ, il a tenu tous les avantages » de sa vie mondaine « pour des ordures » (Phil. 3. 8). Son but est de « participer à » la plénitude de Jésus-Christ, dans « ses souffrances » et dans « sa résurrection », de « connaître » tout ce qui peut être connu de lui, sa misère comme sa Divinité, ses luttes comme sa paix, sa rigueur comme sa compassion, son abandon de la part des hommes comme son ineffable communion avec le Père, sa croix comme sa résurrection, son agonie et sa mort comme son ascension et son retour dans la gloire de Dieu.

Ah ! le secret de la différence entre saint Paul et nous, je l'aperçois bien maintenant : c'est que l'apôtre aimait Jésus-Christ, et que nous, nous nous aimons nous-mêmes. Car tant que l'on se contente de bénéficier de quelqu'un, sans lui consentir de réciproques sacrifices, c'est qu'en vérité on ne l'aime pas, lui, et qu'en sa compagnie, l'on ne cherche encore que soi-même. Mais lorsqu'on aime quelqu'un, l'on est avide de tout connaître de lui, de partager tout ce qui le concerne, l'on bénit toute occasion d'être associé à lui, l'on saisit tout moyen de communier avec lui, fût-ce par la souffrance et le dépouillement, l'on est heureux de tout ce qu'il vous en coûte de l'aimer, l'on aime tout ce qui vous identifie à lui, fût-ce « une écharde dans votre chair » (2 Cor. 12. 7) si l'on y peut reconnaître une épine de sa couronne.

[1] Renan.

Parce que saint Paul aime Jésus-Christ « son but est de participer à ses souffrances, de lui devenir conforme dans sa mort » et de « connaître » — car le tout est inséparable — « toute la puissance de sa résurrection ». Parce qu'elle est celle de Jésus-Christ, l'agonie de la croix lui est aussi chère, aussi précieuse à goûter, que la joie de sa résurrection. Il sait d'ailleurs que rester étranger aux souffrances de Jésus-Christ, c'est rester étranger à la joie de Jésus-Christ, et que ce n'est que « si les souffrances de Christ débordent sur nous » que « par Christ aussi débordera notre consolation » (2 Cor. 1. 5, 7). Il est donc « dans la joie » en « achevant en sa chair ce qui manque encore aux souffrances de Christ » (Col. 1. 24), à savoir d'être senties, ressenties par lui dans toute leur amertume, pour qu'elles n'aient pas été souffertes en vain en ce qui le concerne. Aussi revit-il avec passion la passion de Jésus-Christ pour lui, parce qu'il L'aime et, s'il veut connaître sa résurrection, c'est encore surtout parce qu'il veut demeurer toujours et en tout avec lui. Ce n'est pas la résurrection en soi qu'il recherche; c'est Jésus-Christ (y compris et par surcroît dans sa résurrection).

Et dans les mêmes sentiments que l'apôtre, parce qu'ils aimaient aussi leur Maître, les chrétiens des premiers siècles ont éprouvé le besoin de « participer », eux aussi, « à ses souffrances » en « passant en prières, en aumônes, en jeûnes, en larmes, en pénitence, en confession de leurs péchés, une partie de ce temps » [1] où Jésus-Christ avait été épié, délaissé, trahi, renié, insulté, flagellé, crucifié pour eux.

Et nous, mes frères, parce que nous aussi, nous voulons aimer Jésus-Christ, nous aurons aussi à cœur, n'est-il pas vrai, de « participer à ses souffrances » en écartant, pendant les jours qui viennent, ce qui nous distrairait trop de leur souvenir, en nous recueillant devant leur spectacle jusqu'à ce que notre cœur les reflète en tout point, en nous repentant des fautes qui les ont nécessitées, ces souffrances, en ouvrant nos âmes à l'amour divin qui les a inspirées, en nous efforçant de nous aimer les uns les autres comme il nous a aimés, de nous pardonner les uns aux autres comme il nous a pardonné, de nous sacrifier les uns pour les autres comme il s'est sacrifié pour nous. Nous aurons à cœur de profiter des cultes et de tous les moyens qui nous seront offerts pour nous préparer avec tout le sérieux nécessaire à la Communion la plus solennelle de l'année chrétienne. Et nous participerons enfin — par la coupe et par le pain — au corps et au sang mêmes de Notre Seigneur Jésus-Christ, avec des cœurs pleins de toute la reconnaissance qu'y aura réveillée le ressouvenir prolongé et répété de tout ce qu'il a souffert par amour pour nous.

Qu'avec saint Paul, notre « but », dès aujourd'hui, notre « but » à tous, soit donc de « participer aux souffrances » de notre Sauveur, « reproduisant sa mort dans nos personnes » et de « connaître » plutôt que la dissolution dans de vains plaisirs, « toute la puissance de sa résurrection » dans nos âmes et dans nos vies. Amen.

[1] Jacques Saurin, *Sermons*, tome I, p. 30.

II

Pouvoir des clefs (I)

Je te donnerai les clefs du Royaume des cieux, et tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux, et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux (Mat. 16. 19).

Nous sommes là, vous le sentez, devant un texte essentiel de nos Evangiles. Quand ce ne serait que par la solennité des circonstances où Jésus a prononcé, et répété, cette déclaration, nous serions déjà amenés à le penser. Ne l'a-t-il pas faite d'abord au moment où un premier Apôtre vient de proclamer sa foi en son maître comme au Fils de Dieu lui-même, nous pourrions donc dire : le jour où est né le premier chrétien, et avec lui l'Eglise chrétienne (et de fait, dans sa réponse à ce credo, Jésus emploie aussitôt, et pour la première fois, le terme d'Eglise) ? La seconde occasion où le Sauveur prononce ces paroles, c'est le soir même de la Résurrection, où Jésus octroie le Saint-Esprit à ses disciples, c'est-à-dire au moment de cette combien grave et délicate transmission des pouvoirs par laquelle il substitue à sa présence terrestre et visible parmi ses apôtres celle du Consolateur, de l'Intercesseur qu'il leur avait promis trois jours auparavant « afin qu'il soit pour toujours avec eux, l'Esprit de vérité » (Jn. 14. 16) qui désormais « leur enseignera toutes choses et leur rappellera tout ce que lui, Jésus, leur a dit » (Jn. 14. 26).

Cette importance capitale de notre texte, elle ne nous est pas seulement indiquée par la solennité des circonstances que Christ a choisies pour le prononcer; elle nous est aussi attestée par l'abondance des controverses qui se sont concentrées sur lui depuis des siècles : on ne dispute pas tant sur le sens d'une déclaration sans conséquences.

Et de fait, lorsque nous réfléchissons à son contenu, nous en mesurons bien l'importance exceptionnelle et la gravité des suites qu'entraîne pour notre vie d'Eglise la façon dont nous comprenons cette parole du Maître.

Mais voilà, justement... il nous embarrasse, ce texte. Et alors, il en va de lui comme de bien d'autres textes de l'Ecriture qui nous embarrassent : nous préférons en général ne pas nous y arrêter. Et cela d'autant plus que nous en pressentons la gravité : au lieu d'y vouer une attention d'autant plus grande qu'ils risquent de nous entraîner plus loin de notre position accoutumée, pressentant qu'ils pourraient nous obliger à quitter bien des idées toutes faites, bien des habitudes prises, nous préférons n'y pas prêter l'oreille. Nous évitons de les méditer lorsque nous les relisons; nous évitons de prêcher sur eux.

Mais cette façon d'esquiver la difficulté ne convient pas au chrétien évangélique, dont la foi repose sur la Parole de Dieu, et qui doit, par conséquent, l'affronter joyeusement, quelque bouleversement que cela puisse provoquer de ses idées préconçues.

Mettons-nous donc en face de la déclaration de Jésus à Pierre et demandons-nous quel peut bien être son sens véritable : « Tout ce que tu lieras sur

la terre sera lié dans les cieux, et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux. » « Lier » et « délier » s'entend ici des portes dont on avait alors souvent l'habitude d'attacher le verrou au moyen d'une courroie. Voulons-nous la preuve que c'est bien à cela que pense Jésus ? Le début de la phrase nous la fournit : « Je te donnerai les clefs du Royaume des cieux. »

D'autre part, « les cieux », c'est l'au-delà, c'est le domaine de l'éternité par opposition à « la terre », au monde d'ici-bas, qui s'écoule dans le temps.

Notre texte signifie donc, en définitive : « Toute porte du Royaume des cieux que tu fermeras ici-bas le sera pour l'éternité, et toute porte que tu ouvriras ici-bas le sera pour l'éternité. »

Parole impressionnante, qui amplifie à l'infini la portée des actes de celui à qui elle est adressée, et qui pare son rôle d'une grave beauté, de cette beauté, redoutable et exaltante, tout à la fois, dont s'auréole tout ce qui touche à notre ultime destinée et nous met en présence de Celui qui est le commencement et la fin de toute réalité.

Mais qui donc, précisément, cette assertion inouïe concerne-t-elle ?

Ici, sans doute, c'est à Pierre seul que Jésus s'adresse. Mais, dans la chambre haute, le soir de sa Résurrection, c'est à tous les apôtres, et même, probablement, à tous les disciples qui s'y trouvent réunis. On nous dit, en effet : « Les disciples (c'est-à-dire, en langage d'aujourd'hui, les chrétiens, les fidèles, et non pas seulement leurs pasteurs) se réjouirent, voyant le Seigneur. Il leur dit (et non pas : il dit aux apôtres qui étaient parmi eux) : « Recevez le Saint-Esprit. A ceux auxquels vous remettrez les péchés, ils seront remis; à ceux auxquels vous les retiendrez, ils seront retenus » (Jn. 20. 20, 22, 23).

Dans ces deux assertions, à Pierre et aux disciples, je l'accorde, Jésus ne se sert pas des mêmes mots. Mais, si l'on veut bien considérer leur sens, on ne pourra que le reconnaître identique. Car enfin, qu'est-ce qui ouvre la porte du Royaume des cieux, sinon la rémission des péchés; et qu'est-ce qui la ferme, sinon le refus de les pardonner ?

C'est donc à tous les chrétiens, et non pas à saint Pierre seul, que Jésus confère cette énorme responsabilité d'ouvrir et de fermer le ciel aux âmes, en les assurant que Dieu même ratifiera ce qu'ils auront fait. Et s'il la remet en premier lieu à Pierre et provisoirement à Pierre seul, c'est parce que cet apôtre est le premier et, momentanément, le seul à faire profession de foi chrétienne [1]. Mais, à mesure que surgissent de nouveaux chrétiens, Jésus leur donne la même assurance. La primauté de Pierre n'est donc que chronologique et son privilège n'est que temporaire.

Mais qu'est-ce qui peut bien douer de simples hommes d'un tel pouvoir ? Allons le demander au texte du deuxième Evangile, parallèle à celui de saint Jean que nous citions tout à l'heure. Dans l'entretien de la chambre haute, au soir de la Résurrection, saint Marc fait dire à Jésus ceci : « ... prêchez l'Evangile à toute créature. Qui croira et recevra le baptême sera sauvé; mais qui ne croira pas sera condamné » (Mc. 16. 15-16).

[1] La déclaration de Nathanaël qui précède celle de Pierre n'est que l'effet d'un emballement. La réponse de Jésus le prouve, surtout si on la compare à celle qu'il fait à Pierre (cf. Jn. 1. 49-51).

C'est donc en prêchant la Parole de Dieu que le témoin de l'Evangile ouvre le ciel aux uns et le ferme aux autres, cette Parole qui proclame le pardon des péchés et annonce le salut à ceux qui l'acceptent et la perdition à ceux qui le repoussent. A ce titre, l'assertion de Jésus concerne d'abord les prédicateurs. Et de fait saint Marc dit que Jésus « apparut aux Onze », aux onze apôtres, c'est-à-dire aux pasteurs de l'Eglise. Mais, dans la mesure où tout chrétien remplit son rôle de témoin de l'Evangile et prêche la foi, sinon en public, du moins en privé, dans la mesure où existe réellement le sacerdoce universel, l'assurance de Christ est donnée à tout fidèle. C'est pourquoi nous n'avons pas eu tort de relever que, d'après saint Jean, le Maître s'adresse à ses « disciples » et pas seulement à ses « apôtres ».

Et maintenant, d'avoir ainsi déblayé le terrain, ne nous apparaît-il pas en toute clarté que, dans la mission dont Christ charge ses disciples, ce qui lie ou délie les âmes, ce qui leur ouvre ou leur ferme le ciel, ce qui leur retient ou leur remet les péchés, c'est la Parole *de Dieu lui-même*, sa Parole énoncée en Christ et que son Eglise n'a qu'à transmettre, cette Parole de Dieu qui, nous dit saint Paul, « se répand, en tout lieu, par nous, comme un parfum », « odeur de vie » pour les uns, « odeur de mort » pour les autres (2 Cor. 2. 17, 14, 16). Le témoin de l'Evangile ne joue en cette affaire que le rôle de porteur du Message à transmettre; ce n'est pas lui qui l'a composé. Il répand le parfum de Christ parce qu'il en est imprégné et non pas parce qu'il le distille lui même.

Dans ces conditions, cela ne nous devient-il pas tout à fait compréhensible que la mission du témoin de l'Evangile, tout homme qu'il reste, ne soit rien de moins que d'ouvrir ou de fermer le ciel et que Dieu même ratifie ce que déclare cet homme ? Car, pour autant qu'il demeure un témoin de l'Evangile, il ne proclame rien de moins que la Parole de Dieu et c'est elle qui, par ses lèvres, juge le monde. Par contre, pour autant qu'il prêche autre chose que la Parole de Dieu, pour autant qu'il émet ses propres opinions, ses expériences originales, les croyances qu'il en a tirées, il cesse d'être un témoin de l'Evangile, il cesse de prêcher Dieu pour se prêcher lui-même, et, du même coup, l'assurance de Christ cesse naturellement de s'appliquer à son œuvre.

Mais, pour tous ceux qui s'en tiennent à transmettre un message qui n'émane pas d'eux-mêmes, le message de Dieu, la promesse de Christ reste vraie : « Ce n'est pas vous qui parlerez, mais l'Esprit de votre Père qui parlera en vous » et par vous (Mat. 10. 20).

Nous touchons là au grand mystère, au vrai miracle de la prédication chrétienne et du témoignage évangélique. Nous n'avons aucun moyen de faire entendre Dieu et sa Parole à aucune âme humaine. Jamais aucune technique, jamais aucune argumentation si parfaite fût-elle, jamais aucune psychologie des foules, jamais aucun prodige d'éloquence ne provoquera une seule conversion par sa vertu propre. Et c'est pourquoi saint Paul souligne que ses « prédications ne tiraient pas leur valeur des arguments de la sagesse » ou « du prestige de l'éloquence » 1. Cor. 2. 4, 1. Mais, s'il plaît à Dieu, *Dieu* peut exprimer sa Parole par nos lèvres, c'est-à-dire donner, par

l'intervention de son Saint-Esprit, à celles de nos paroles qui sont évangéliques, l'efficacité qui lui convient, dans les âmes qu'il veut toucher. Alors « ce n'est plus nous qui parlons, mais l'Esprit de notre Père qui parle en nous. Alors nous ne faisons que prononcer ce qu'en réalité il va dire lui-même au fond des âmes en y témoignant de la divine authenticité de la Parole exprimée. Et c'est pourquoi saint Paul ajoute aussitôt : mes prédications tiraient leur valeur « des démonstrations de l'Esprit et de la puissance divine ». En fait, chacun de nous a pu voir de longs et excellents discours rester stériles, et telle parole, lâchée presque sans y prendre garde, convertir une âme et peut-être même beaucoup d'âmes.

A nous donc de témoigner avec fidélité, en toute occasion, à Dieu de produire par ce témoignage les résultats qu'il lui plaît. Notre affaire, c'est la fidélité; l'efficacité, c'est l'affaire de Dieu.

Mais alors, dans ces conditions, chaque fois que nous obtenons un résultat, négatif ou positif, chaque fois que nous « lions » ou « délions », chaque fois que la Parole de Dieu par nous prononcée condamne ceux qui la refusent ou sauve ceux qui l'acceptent, c'est donc Dieu lui-même qui « lie » ou « délie », qui « remet » ou « retient » les péchés. Dès lors, comment « ce que nous lions sur la terre », ce que *Dieu* lie par nous sur la terre, ne serait-il pas « lié dans les cieux » et « ce que nous délions sur la terre », ce que *Dieu* délie par nous sur la terre, ne serait-il pas « délié dans les cieux » ?

Mais cela n'est possible, cela n'est vrai que parce que — nous le savons maintenant, mais ne l'oublions plus ! — ce n'est pas nous qui disposons de la Parole de Dieu et de son pouvoir, mais la Parole de Dieu et sa puissance qui disposent de nous. Ce n'est pas Dieu qui est asservi aux paroles de nos lèvres pour réussir ou échouer — ce serait inadmissible —, mais c'est Dieu qui se sert ou ne se sert pas de nos lèvres pour prononcer ses paroles, de portée éternelle.

Seulement, s'il en va ainsi, le don que Christ fait à l'Eglise des « clefs du Royaume des cieux » lui confère bien moins un pouvoir qu'un ministère. C'est donc improprement que l'on parle de « pouvoir des clefs », c'est « ministère des clefs » qu'il faudrait dire [1].

Et c'est encore plus à tort que le catholicisme romain restreint ce prétendu « pouvoir » à la seule papauté, en tant que celle-ci se prévaut de la succession de saint Pierre. Car, d'après tout ce que nous avons constaté, ce n'est pas au seul apôtre Pierre que Jésus a fait cette déclaration, mais à tous les pasteurs de son Eglise, et même à tous les témoins de l'Evangile.

Mais si c'est donc à nous tous que le Christ adresse cette parole — cette mise en garde et cette promesse tout à la fois — ne sentons-nous pas alors quel sérieux elle confère à notre rôle de chrétiens, de « simples chrétiens » comme les laïcs aiment à se dire pour se distinguer des ecclésiastiques ? Non ! N'allons pas nous réfugier sous cette épithète pour minimiser notre responsabilité ! Après cette parole de Jésus, il n'y a plus de « simples chrétiens »,

[1] Cf. Calvin, *Institution*, IV, 11, 1.

il n'y a que des dépositaires de l'Evangile, auxquels Christ a remis « les clefs du Royaume des cieux », en leur disant que ce qu'ils « fermeraient sur cette terre serait fermé dans les cieux » et que « ce qu'ils ouvriraient sur cette terre serait ouvert dans les cieux ». Terrible mise en garde et promesse magnifique !

Mise en garde d'abord : autour de moi, qui sais, circulent des malheureux qui ne savent pas, des incrédules, des indifférents, des insouciants..., des ignorants, car, s'ils n'étaient pas ignorants, ils ne seraient plus ni incrédules, ni indifférents, ni insouciants; ils ne pourraient plus l'être; mais pour l'heure, « ils ne savent ce qu'ils font »; des malheureux dont Jésus a eu compassion, parce qu'ils sont « comme des brebis sans berger, épuisées et gisantes çà et là » (Mat. 9. 36).

Et moi, qui tiens « la clef » de la bergerie, je puis, par timidité, par « pudeur », par « respect des convictions d'autrui » (même de ceux qui n'en ont point), par négligence, par lâcheté, leur en laisser la porte fermée sous les yeux; je puis me retenir de les « contraindre d'entrer » comme le serviteur de la parabole (Luc 14. 23); je puis cacher cette clef au fond de ma poche !

Ah ! Faut-il que je croie peu au Jugement, au jugement dernier de Dieu sur ces malheureux, à l'irrévocable jugement de Dieu sur moi-même — le jour où, selon la parabole, « la porte sera fermée » définitivement (Mat. 25. 10) —; faut-il que je croie peu à l'Eternité qui est ici en jeu : « ce que tu fermeras sur la terre sera fermé dans le ciel »; faut-il que je croie peu, malgré mon pseudonyme de chrétien, aux paroles de Christ pour pouvoir rester ainsi, muet et immobile, au milieu de ceux « qui ne savent pas », moi qui sais comment s'ouvre la porte !

Car enfin, si j'y croyais, à tout cela, quand bien même j'en aurais perdu la clef, je m'arracherais plutôt tous les ongles à m'efforcer de l'ouvrir, cette porte, que de laisser périr de froid au dehors ceux dont Jésus a dit qu'il faut aussi qu'il « les amène dans la bergerie » (Jn. 10. 16). Mais, parce que je n'y crois pas — ce qui s'appelle *croire*, d'une foi qui *modifie* ma manière d'être ! — parce que je puis garder la clef au fond de ma poche, il faudra donc que je m'entende dire, au dernier jour, avec les pharisiens : « Malheur à vous, qui avez pris la clef de la science (Luc 11. 52) et qui fermez la porte du Royaume des cieux au visage des hommes, à vous qui n'entrez pas et qui empêchez ceux qui viennent pour entrer » (Mat. 23. 13), à vous qui êtes peut-être, de tous ceux que ces malheureux auront rencontrés dans leur vie, le seul qui aurait pu leur ouvrir la porte des cieux; à vous dont la responsabilité envers eux reste entière, même si la grâce de Dieu permet que, plus tard, un autre chrétien vienne réparer pour eux ce que vous aurez négligé aujourd'hui ! En ce qui vous concerne, « ce que vous aurez fermé sur la terre restera fermé dans le ciel », dans le ciel de l'Eternité.

« Mais ce que vous aurez ouvert sur la terre sera ouvert dans les cieux. » Merveilleuse promesse qui confère, aussi, une portée d'Eternité à tout ce que nous osons, à tout ce que nous entreprenons..., à tout ce que nous essayons, pour le Christ et pour l'amour des âmes dont « il a eu compassion ». Ah, si, comme Etienne, nous savions « voir les cieux ouverts » et « Jésus debout à la droite de Dieu » (Act. 7. 56, 55), ratifiant pour l'éternité ce que nous faisons pour lui ici-bas ! Si nous mesurions que ce jeune homme ou cette jeune fille

que nous essayons de protéger, ce ménage que nous nous efforçons de raccommoder, ce dévoyé dont nous travaillons à redresser la conscience, ce n'est pas seulement pour quelques années de l'existence terrestre que nous les aidons, mais pour la Vie éternelle que nous contribuons à les sauver, quelle joie ne goûterions-nous pas à « délier » ainsi des âmes, quelle vastitude d'horizon n'embellirait-elle pas notre carrière chrétienne, quel enthousiasme inépuisable ne porterait-il pas notre marche, si alourdie quand le ciel est fermé sur nos têtes et que nous ne voyons que la terre !

N'êtes-vous jamais pris de lassitude à songer que tout ce que vous faites sur cette terre dure si peu de temps ? Vous balayez une chambre et le lendemain, c'est à recommencer... Vous construisez une automobile, et quatre ou cinq ans après elle est bonne à mettre au rancart... D'une seule œuvre, et avec plus de justesse que le poète latin, vous pouvez vous écrier : « *Exegi monumentum aere perennius*, j'ai élevé un monument plus durable que l'airain »; d'une seule chose, vous pouvez vous dire que vous l'avez faite pour l'éternité : c'est d'avoir « délié » une âme de la servitude de Satan; car « ce que vous déliez sur cette terre sera délié dans le ciel » et cela parce que c'est Dieu même qui aura opéré par vous.

Etre l'instrument de Dieu pour une œuvre éternelle... mais n'est-ce pas la chose la plus merveilleuse qui puisse arriver à l'éphémère créature que nous sommes à tout autre point de vue ?

Alors, pourquoi ne pas le devenir dès aujourd'hui, cet instrument de Dieu ? Pourquoi ne pas entreprendre dès aujourd'hui d'ouvrir des portes sur le ciel, sur le Ciel d'Eternité ? Amen.

III

Pouvoir des clefs (II)

Si ton frère a péché, va et reprends-le entre toi et lui seul. S'il t'écoute, tu auras gagné ton frère. Mais s'il ne t'écoute pas, prends avec toi une ou deux personnes, afin que toute l'affaire se règle sur la déclaration de deux ou de trois témoins. S'il refuse de les écouter, dis-le à l'Eglise; et s'il refuse aussi d'écouter l'Eglise, qu'il soit pour toi comme un païen et un publicain. Je vous le dis en vérité, tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel (Mat. 18. 15-18).

Nous voyons ici Jésus-Christ remettre à son Eglise ce qu'il est convenu d'appeler le Pouvoir et qu'il est — nous l'avons vu précédemment — plus juste de nommer le Ministère des clefs. La parole analogue qui se lit au chapitre seizième de saint Matthieu s'appliquait, nous nous en souvenons, à une autre partie du ministère ecclésiastique : le Maître assurait alors les pasteurs de son Eglise et, d'une façon plus large, tous les témoins de son Evangile qu'en prêchant sa Parole, ils ne feraient rien de moins qu'ouvrir ou fermer le ciel aux âmes. Ici, nous le voyons assurer de sa ratification la discipline par laquelle son Eglise appliquera sa Parole à la vie de ses membres. Là, il était question de doctrine, ici c'est des mœurs qu'il s'agit : « Si ton frère a péché... »

Le texte habituel ajoute : « Si ton frère a péché *contre toi.* » Mais une variante supprime ces deux derniers mots. Cela n'a d'ailleurs pas grande importance, car tout péché se commet contre Dieu, crucifie Jésus-Christ et, si je suis chrétien, si je suis un membre du corps de Christ, tout ce qui touche Jésus-Christ me touche. Or, cette parole s'adresse aux chrétiens, et ainsi ses deux versions se rejoignent.

« Si ton frère a péché contre toi, va le trouver et reprends-le. » Encore une fois, cette parole s'adresse aux chrétiens : c'est donc en chrétien qu'il faut aller voir ce frère. Non pas pour lui dire son fait, pour lui prouver par A plus B qu'il est dans son tort et que nous n'avons rien à nous reprocher — cela ne le rendra que plus obstiné et ne fera qu'envenimer la situation — mais pour l'aider à force de charité à son égard et d'humilité sur nous-même, à sortir de ce mauvais pas, à cesser de faire saigner le cœur de son Sauveur et à retrouver sa communion et celle de son Eglise, dont le prive son péché, en un mot : pour le sauver.

Mais ce mouvement de vraie sollicitude, que de peine nous avons à nous y décider ! « On se moquera de nous; on ne nous comprendra pas; l'explication tournera inévitablement en dispute; mieux vaut donc l'éviter. » Et ainsi, bien que — chaque fois que Dieu a vaincu notre résistance et nous a donné par la prière l'humilité et la charité nécessaires — de telles explications directes nous aient valu, pour finir, la reconnaissance du fautif, Satan réussit à nous persuader qu'il vaut mieux y renoncer et nous contenter de pardonner au coupable dans le secret de notre cœur. Puis, comme ce qui doit sortir ne peut y rester longtemps étouffé, nous nous surprenons un jour à dire du mal de ce frère à ceux qui nous en parlent. A l'explication salutaire avec lui, notre lâcheté a substitué la médisance à son sujet, malfaisante pour chacun.

« Va trouver ton frère et reprends-le, toi seul avec lui. » Au lieu d'ébruiter sa faute, que la charité et l'humilité, inspiratrices de ta démarche, t'enseignent encore la discrétion. Sois heureux d'étouffer l'incendie plutôt que de le répandre. A qui ce ravage ferait-il du bien ? Et ne sens-tu pas qu'au lieu de confondre le coupable, ta médisance le pousserait plutôt à s'endurcir, par un dernier instinct de défense de soi-même ? Or, il ne s'agit pas de le perdre, mais de le sauver : « S'il t'écoute, tu auras gagné ton frère. » Et Jésus ne veut pas seulement dire par là : « Tu te le seras réconcilié », mais aussi, mais surtout : « Tu l'auras regagné à Dieu, tu l'auras réconcilié avec son Sauveur. » Oui, encore un coup : mainte estime réciproque, mainte affection est née de franches explications. Mieux encore : maint coupable s'est converti, de se voir jeter non pas les pierres et les reproches auxquels il s'attendait, mais la corde de sauvetage sans laquelle il ne pouvait plus se dégager de la situation où l'avait plongé sa faute. « Ce serait donc une cruauté par trop grande — constate Calvin — si, en nous taisant ou dissimulant, nous trahissions le salut de ceux que nous pouvons retirer du chemin de perdition par une admonition ou répréhension amiable. [1] »

Et, « s'il ne t'écoute pas », eh bien, du moins auras-tu dégagé ta responsabilité devant Dieu dans cette affaire, répudié la complicité que ton silence

[1] *Commentaires,* in Mat. 18. 15.

tissait entre le coupable et toi. « Lorsque je dis au méchant : Méchant, tu mourras, si tu ne dis rien pour détourner le méchant de sa mauvaise conduite, ce méchant mourra à cause de son iniquité; mais je te redemanderai compte de son sang. Si, au contraire, tu avertis le méchant pour le détourner de sa mauvaise conduite et qu'il ne s'en détourne pas, il mourra à cause de son iniquité; mais toi, tu auras sauvé ta vie. » Ainsi parle l'Eternel, par la bouche du prophète Ezéchiel (33. 8-9).

« Tu auras sauvé ta vie », et c'est déjà considérable. Mais la charité ne nous permet pas d'en rester là. Il ne lui suffit pas de nous voir rassurés sur nous-mêmes à peu de frais, heureux de pouvoir faire le geste de Pilate, et inconscients du pharisaïsme qu'il peut y avoir à se dire : « J'ai fait ce que je pouvais. » La charité nous incite à continuer d'intercéder pour le fautif, dans l'espoir que Dieu voudra faire pour lui ce que nous n'avons pas su faire. Plus encore : Jésus nous recommande non seulement « d'aimer nos ennemis et de prier pour ceux qui nous persécutent » (Mat. 5. 44) mais de recourir aussi à l'entremise des hommes : « Si ton frère ne t'écoute pas, amène avec toi une ou deux personnes, afin que tout soit décidé d'après l'avis de deux ou trois témoins. » En instituant cet arbitrage fraternel, Christ ne fait d'ailleurs que confirmer la loi divine déjà exprimée dans le Deutéronome (19. 15) et un texte de saint Paul nous prouve que l'Eglise primitive s'est conduite, à son tour, selon cette prescription de son Seigneur : lors de son conflit avec les Corinthiens, l'apôtre leur écrit : « Pour la troisième fois, j'arrive chez vous; toute affaire se décidera sur la déposition de deux ou trois témoins » (2 Cor. 13. 1).

Nous avons tous pu remarquer combien l'on est mauvais juge dans les matières où l'on est personnellement intéressé. Aussi Jésus sait-il, en instituant de tels arbitrages, combien il contribue au cours de la justice et au règne de la paix dans son Eglise. Et nous ne manquons pas d'impudence à son égard quand, au nom de je ne sais trop quelles expériences ou de notre caractère individualiste (une idole que nous aimons tant à choyer !), nous laissons tomber en désuétude ce que le Fils de Dieu a jugé indispensable aux bonnes relations entre ses disciples.

D'ailleurs, cet appel à l'entremise de quelques chrétiens conserve encore aux débats le caractère discret que requiert la charité évangélique.

Mais, s'il le faut, Christ veut que l'on aille plus loin encore : « Si le coupable refuse d'écouter ces témoins, dis-le à l'Eglise. » Si en effet la charité nous recommande la discrétion tant qu'elle demeure possible, elle nous presse par-dessus tout de chercher le salut du pécheur et, par conséquent, s'il le rend inévitable, de passer outre aux autres considérations.

Il se peut d'ailleurs que, sans qu'il y ait de notre faute, le délit commis soit tombé dans le domaine public. Dans ce cas, observe Calvin, « ce serait une moquerie, quand un homme a péché avec scandale public..., s'il fallait que chacun de ceux qui le savent l'admonestassent : car, par ce moyen, s'il y en avait mille, il le faudrait admonester mille fois. [1] »

[1] *Commentaires*, in Mat. 18. 15.

Soit donc que le fautif repousse les admonestations privées, soit qu'il y ait notoriété publique, l'affaire doit venir devant l'Eglise. Car l'Eglise forme une communauté, un bien commun, un organisme collectif et non point une simple juxtaposition d'individualités religieuses.

Ne croyez-vous pas, mes frères, que ce texte, à lui seul, même si nous n'avions pas d'autres paroles encore, de Christ et de ses apôtres pour l'appuyer, obligerait beaucoup d'entre nous à reviser toute leur notion, ou plutôt leur manque de toute notion, de l'Eglise ?

L'Eglise, selon la Parole de Dieu, qu'est-ce donc, sinon le corps de Christ ? Or, remarque saint Paul, dans un corps, « si un membre souffre, tous les membres souffrent avec lui; si un membre est honoré, tous les membres en ont de la joie » (1 Cor. 12. 26). Que nous en soyons conscients ou non, l'Eglise est donc affectée en tant que communauté, par chaque souffrance ou chaque joie de chacun de ses membres, par chacun de leurs succès ou par chacune de leurs fautes. Quiconque fait partie d'un groupe lie, en quelque mesure, le sort de celui-ci au sien propre. Il est donc tenu, pour ne pas la compromettre tout entière, à se comporter selon les principes de cette communauté ou, s'il n'y réussit pas, à l'en informer pour en obtenir de l'aide ou tout au moins la désolidariser à temps du sort auquel il s'expose. Et cette communauté, du fait qu'elle subit dans son ensemble la répercussion, heureuse ou malheureuse, de tout ce qui arrive à ses membres, a le droit d'intervenir dans leur vie. Et plus que le droit ! Elle en a le devoir ! Car elle est, à son tour, responsable devant Dieu du patrimoine spirituel qu'Il lui a confié. Et elle manque à ses responsabilités, elle pèche contre Dieu et contre son Christ crucifié pour elle, lorsque, par timidité, par concession à l'individualisme cher à un peuple ou à une époque, par crainte des objections que toute initiative rencontre toujours, elle renonce à cette tâche, délicate, peut-être pénible, mais sacrée, de protéger son intégrité.

Evidemment, Christ impose ici une sérieuse restriction à ce fameux individualisme prétendu protestant mais qui émane bien plutôt de la libre-pensée, cet individualisme dont nous nous faisons si volontiers un titre de gloire et qui devrait plutôt nous couvrir de honte, tant il implique d'égoïsme, d'orgueil, d'inconscience de nos responsabilités mutuelles et tant il contribue par là à la désagrégation de l'Eglise. Mais, du moment que Celui dont nous portons le nom s'est exprimé sur ce point avec une clarté qui ne laisse rien à désirer, cela nous pose une question aussi grave que pressante : avons-nous vraiment le droit de nous intituler chrétiens, disciples du Christ, quand nous sacrifions délibérément ses directions à nos préférences, à nos expériences, sans doute mal faites, ou encore au goût de l'époque ? Une Eglise a-t-elle vraiment le droit de s'appeler évangélique quand elle en prend à son aise avec des chapitres entiers de l'Evangile, et même parfois davantage que d'autres Eglises ?

Mis en présence de notre texte, pourrons-nous encore prétendre, avec sincérité, que la question se pose de la nécessité et même de l'utilité d'une discipline ecclésiastique ? « Si ton frère refuse d'écouter les témoins, dis-le à l'Eglise. Et s'il refuse aussi d'écouter l'Eglise, qu'il soit pour toi comme un

païen ou un publicain. Je vous le dis en vérité : tout ce que vous aurez lié sur la terre sera lié dans le ciel; et tout ce que vous aurez délié sur la terre sera délié dans le ciel. » Est-ce assez clair ? Et si le Fils de Dieu a jugé indispensable de pourvoir son Eglise d'une telle discipline, qui sommes-nous donc pour nous croire meilleurs juges que lui ? Non, confessons-le : nos Réformateurs étaient plus fidèles que nous à l'Evangile lorsqu'ils estimaient que, sans discipline, il n'y a tout simplement pas d'Eglise.

Jésus confère donc des droits à la communauté chrétienne vis-à-vis de ses membres. Il lui accorde des prérogatives particulières : « Là où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux » (Mat. 18. 20), plus pleinement qu'auprès de chacun d'eux séparément; et cela est bien compréhensible, car, pour être un, pour être « réunis en son nom », chacun doit éliminer ce qu'il a de personnel, dans le mauvais sens du mot, ce que son caractère a de restrictif. Jésus assure donc à ses disciples en communion d'esprit, il assure à la communauté des chrétiens soumise à sa Parole par son Saint-Esprit, des grâces spéciales : « Si, sur la terre, deux d'entre vous s'accordent pour demander une chose quelconque, ils l'obtiendront de mon Père qui est dans les cieux » (Mat. 18. 19). Entre autres le discernement nécessaire à la saine discipline de l'Eglise; car, remarquons-le, ces deux assertions de Jésus forment la suite immédiate de notre texte et s'y rapportent directement.

Enfin, notre Seigneur autorise son Eglise à prendre des sanctions et il l'assure qu'il ratifiera ses décisions. Ce qui, à première vue, semble énorme, ce qui est certainement énorme, mais à la réflexion se révèle parfaitement juste. Car ce n'est que par la Parole même de Christ que l'Eglise doit juger : « Qui me rejette... a déjà son juge; ce juge, c'est la parole même que j'ai dite » (Jn. 12. 48). Par la voix de l'Eglise fidèle, c'est donc Christ lui-même qui juge et, dans ce cas, il n'y a rien d'étonnant à ce que soit ratifié au ciel ce qui est prononcé sur la terre. Que si, par contre, l'Eglise divague en dehors de la Parole de Dieu, alors elle cesse d'être l'Eglise de Christ, elle se prive par là de la promesse du Maître et, dans ce cas, elle perd évidemment sa divine autorité. Ainsi donc, ou bien l'Eglise, n'étant plus évangélique, n'est plus l'Eglise, ou bien c'est Christ qui parle par elle.



Mais ces sanctions, demandera-t-on encore, à qui doivent-elles s'appliquer dans la pensée de Jésus ? Pas au pécheur — dans ce cas, nous devrions tous être, sans cesse, sous discipline —; non, pas même au coupable d'une faute exceptionnellement grave, scandaleuse, mais bien à l'impénitent, ce qui est tout autre chose. La différence, pour Christ, ne réside pas dans la grosseur du péché en soi, mais dans l'état d'esprit du pécheur.

Le Fils de Dieu n'a refusé son pardon ni au criminel digne de la croix, ni à la femme adultère, ni au jeune homme prodigue et débauché. Mais « si ton frère qui a péché... refuse d'écouter... soit les témoins, soit l'Eglise », s'il refuse de se repentir, alors, « qu'il soit pour toi comme un païen et un publicain ». Et que ces dernières expressions ne vous choquent pas ! Car, songeons-y bien : pour Christ, et, par conséquent, pour un chrétien, ni le païen ni le publicain n'est un objet de mépris ou de haine, mais uniquement de compassion : « J'ai compassion de cette foule... semblable à des brebis sans ber-

ger » (Mat. 15. 32; 9. 36). Etre comme un païen ou un publicain, aux yeux des chrétiens, cela signifie donc uniquement : être en dehors de la communion chrétienne. Or, « l'indigne » (1 Cor. 11. 27) à qui saint Paul refuse l'accès à la Table sainte, c'est précisément l'impénitent, et non pas le pécheur repentant; sinon lequel d'entre nous pourrait jamais communier ? Mais l'impénitent reste en révolte contre Dieu même; comment l'Eglise pourrait-elle donc le conserver dans sa communion ?

Par contre, aussitôt que l'excommunié se repentira, sincèrement, c'est avec joie que l'Eglise lui rouvrira ses bras et le serrera sur son cœur qui n'aura jamais cessé de battre pour lui. Il ne s'agit donc que d'une peine temporelle, qui ne préjuge pas du salut éternel du coupable.

L'Eglise ne saurait être tenue pour responsable des fautes de ses membres, qu'elle ignore. Certains péchés, restés secrets, sont, à n'en pas douter, plus graves que d'autres, connus de tous. Ils condamnent certainement leur auteur aux yeux de Dieu, même si le monde n'en sait rien. Par contre, ils ne sauraient être reprochés à l'Eglise, tant que celle-ci n'en a pas connaissance. Mais, du moment où l'Eglise est informée de l'erreur, ou de la faute, ou de l'inconduite d'un de ses membres, elle s'en fait la complice si elle garde le silence. Le monde est en droit, dès lors, de prendre sa passivité pour un consentement. Et il ne se fait pas faute de jeter, à chaque occasion, cette pierre-là à l'Eglise ! C'est le plus constant reproche dont il l'accable. C'est donc un coup mortel que l'on a porté à l'Eglise partout où l'on a supprimé la discipline ecclésiastique.

Aussi l'exerce-t-elle partout où elle est vivante, partout où elle a le sens de ses responsabilités publiques, partout où elle est missionnaire. Et, sitôt qu'une Eglise se réveille, on la voit se poser la question du rétablissement d'une telle discipline.

Et pourquoi cela ? Parce qu'alors se réchauffe en elle, du même coup, l'amour des âmes. A première vue, il peut sembler plus charitable de laisser chaque âme à son secret. Mais, je vous le demande, où se trouve le plus de préoccupation d'autrui, le plus vrai sentiment du « prochain » : là où l'on prétend que ce qu'il fait ou ne fait pas ne nous regarde pas (« Suis-je le gardien de mon frère ? ») ou bien là où, devinant la véritable détresse de celui que son péché enferme dans l'obstination, l'on se sent chair de sa chair, comme le sont les membres d'un même corps, là où l'on se sent obligé d'aller à Dieu pour lui et à lui pour Dieu, de l'arracher à l'asphyxie spirituelle, et cela, s'il le faut, même en brisant les portes de sa résistance, de lui parler et, s'il le faut encore, de le frapper afin de le réveiller avant qu'il ne soit mort, comme à la montagne on secoue impitoyablement quelqu'un qui s'endort dans la neige glaciale !

Ah ! si nous savions mieux quel besoin éprouvent tant de désespérés, tant de pécheurs enferrés dans leur obstination, tant de brebis égarées et trop épuisées pour se décider toutes seules à regagner la bergerie, si nous savions mieux quel besoin ils éprouvent de se voir abordés, entrepris..., oui, envers et contre leur propre résistance, combien ils souhaitent même de s'entendre juger, non pas pour être condamnés, mais pour être délivrés

d'eux-mêmes et sauvés, combien, parfois, ils le demandent, combien alors ils bénissent plus les sévérités que les ménagements, parce que, d'un instinct très sûr, ils les sentent plus libératrices, nous comprendrions mieux combien il y aurait plus de véritable charité dans certaines interventions, et même certaines sanctions de la communauté chrétienne que dans ce « chacun pour soi » auquel nous nous sommes réduits aujourd'hui !

Et nous demanderions alors à notre Eglise de se redonner une Discipline qui lui permette de s'acquitter de ses responsabilités collectives devant Dieu et devant le monde et de satisfaire à l'essentielle solidarité qui unit, dans le péché, la repentance et le salut, tous les membres du corps de Christ.

Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Amen.

NOTRE TÉMOIGNAGE RÉFORMÉ DANS LE DOMAINE DOCTRINAL

L'article qu'on va lire est la traduction d'une conférence faite par M. le professeur Thomas Forsyth Torrance, à Princeton (Etats-Unis), au cours de l'été 1954, lors de l'Assemblée générale de l'Alliance réformée mondiale qui a précédé de peu la seconde rencontre du Conseil œcuménique des Eglises. Nous remercions très vivement M. le pasteur Marcel Pradervand, rédacteur de la revue The Presbyterian World, *de l'autorisation qu'il a bien voulu nous accorder de publier en français le texte suivant dont l'original anglais a paru dans le numéro de septembre-décembre 1954 (p. 314 à 326) de l'organe trimestriel de l'Alliance réformée mondiale.*

Rappelons que M. le professeur T. F. Torrance est l'un des théologiens les plus marquants de l'Eglise d'Ecosse et l'une des personnalités de la nouvelle génération dont la voix est la plus écoutée du monde presbytérien; né en 1913 en Chine où son père était missionnaire, il a fait ses études de théologie à l'Université d'Edimbourg, puis à celle de Bâle où il a obtenu le doctorat après avoir présenté une thèse intitulée The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers *(Oliver and Boyd, Edinburgh and London, 1948, 150 pages).*

Au moment où la guerre éclata, en 1939, M. T. F. Torrance renonça à la chaire de théologie systématique qui lui avait été confiée à « Auburn Theological Seminary », aux Etats-Unis, pour rentrer en Ecosse et se mettre au service de son Eglise. Après avoir exercé le ministère pastoral dans les villes d'Alyth et d'Aberdeen, après avoir été envoyé comme aumônier sur les fronts de Tripolitaine et d'Italie, il fut appelé à enseigner l'histoire ecclésiastique, puis, au bout de quelques années, la théologie systématique à la Faculté de théologie de l'Université d'Edimbourg.

Aux connaissances patristiques étendues dont témoigne son ouvrage sur La doctrine de la grâce chez les Pères apostoliques, *M. T. F. Torrance joint une intelligence aiguë de ce qu'a voulu la Réforme. C'est à remettre en valeur le riche patrimoine du XVIe siècle qu'il s'est attaché dans son enseignement; outre les nombreux articles qu'il a déjà publiés dans* The Scottish Journal of Theology *(dont il est co-rédacteur), dans* Church History *et dans plusieurs autres revues anglo-saxonnes, il est l'auteur d'un livre intitulé* Calvin's Doctrine of Man *(Lutterworth Press, London, 1949, 183 pages) et d'une étude sur* Les Réformateurs et la fin des temps *que les Editions Delachaux et Niestlé feront paraître prochainement dans les « Cahiers théologiques ».* (Réd.)

La réformation calviniste préconise la critique de la doctrine du salut, avec celles de l'Eglise, du ministère et des sacrements, faite du point de vue christologique. Elle se propose de les reformuler en fonction de l'Eglise envisagée comme le Corps de Christ. C'est sur ce point-là, et non sur la prédestination, comme on l'a souvent répété à tort, que la réforme de Calvin a fait porter avant tout son accent.

Cette remise en forme de l'Eglise sur une base christologique a dû être effectuée et défendue sur deux fronts :

a) contre Rome et sa doctrine de la messe, avec les erreurs qui en découlent concernant la continuité dans l'Eglise et dans le ministère,

b) contre les anabaptistes et les sectaires, et leur refus du baptême des enfants, avec la discontinuité erronée qu'implique leur doctrine du Saint-Esprit.

L'enseignement de Calvin sur ces deux fronts de combat est aussi instructif et important pour nous qu'il l'était au seizième siècle. C'est ma ferme conviction que le témoignage des Eglises réformées dans le monde d'aujourd'hui doit être fondé sur cette doctrine, repensée en fonction de nos modernes études bibliques et historiques. C'est dans cette ligne-là que nous pouvons apporter notre contribution la plus importante au mouvement œcuménique. Retrouver cette perspective théologique et s'attaquer à cette tâche est certainement une nécessité urgente pour l'Alliance réformée mondiale. Seule une Alliance réformée solide, et théologiquement au point, pourrait servir efficacement les buts du Conseil œcuménique des Eglises, parce que la notion d'unité de l'Eglise comme Corps un du Christ est de l'essence même de la théologie réformée. Rien n'est plus fortement souligné dans les écrits de Calvin que la nécessité de l'unité de l'Eglise comme étant voulue de Dieu. On ne le sent jamais plus sensible et plus vibrant que lorsqu'il insiste sur le devoir de manifester cette unité, par obéissance au Christ qui a versé son sang pour nous réconcilier avec Dieu et nous réunir en un seul corps. L'apport réformé sur ce point aux débats de la Conférence de Lund en 1953, a permis au mouvement œcuménique de faire un pas en avant qui est plein de promesses. Mais il est de toute importance que l'Alliance réformée recouvre bientôt à la fois l'unité et la profondeur théologiques, pour que cette action amorcée se poursuive de manière efficace. Rien ne serait plus salutaire pour l'Alliance que d'entreprendre et de mener à bien un travail théologique qui aurait l'avantage de donner un regain d'intérêt à sa vie propre et à ses objectifs en général. De la sorte, elle serait en mesure de mettre en marche bien plus efficacement au sein du mouvement œcuménique le travail de clarification de quelques points de doctrine, comme le baptême ou encore la question de la part qu'ont les anciens et les diacres au ministère ecclésiastique.

Je me propose maintenant d'examiner de plus près les principaux thèmes de la Réforme calviniste déjà mentionnés, et de tracer ensuite quatre lignes directrices pour l'élaboration et la formulation du témoignage réformé à l'heure actuelle, dans l'Eglise universelle.

1. Tout l'enseignement et toute la prédication de Calvin se réfèrent au salut par notre communion au Christ dans sa mort et sa résurrection. La

lecture de l'*Institution chrétienne* le montre clairement : ce message central y ressort toujours plus nettement d'un livre à l'autre, pour revêtir une forme grandiose au livre IV. Dans l'histoire de la théologie, Calvin est un représentant de la tendance à mettre la personne du Christ au centre de tout. En cela il est l'héritier conscient de la tradition de saint Augustin et de saint Bernard, deux Pères de l'Eglise qu'il cite plus volontiers qu'aucun des autres, et dont la pensée est christocentrique. Mais chez Calvin cette vérité est présentée sous une forme plus biblique, plus dynamique et plus eschatologique que mystique, et sans contredit moins individualiste que chez saint Bernard. Ainsi, Calvin ne veut rien savoir de l'idée chère à saint Bernard, que l'âme individuelle est l'épouse du Christ; cela n'est vrai que de l'Eglise dans son ensemble, et l'union avec Christ est essentiellement l'union « corporative » entre Christ et l'Eglise qui est son Corps.

C'est autour de cette doctrine de l'union avec Christ que Calvin construit sa doctrine de la foi, de l'Eglise comme corps vivant du Christ, du baptême, de la sainte cène et de la vie chrétienne. Hors de l'union avec Christ, dit le réformateur, tout ce que Christ a fait pour nous dans son incarnation, sa mort, et sa résurrection, n'aurait pas de valeur. En examinant la structure de l'*Institution chrétienne*, on s'aperçoit que c'est cela qui forme la substance de sa théologie, et non l'idée de la prédestination. La prédestination est importante, mais Calvin n'en parle généralement qu'à propos de certaines controverses, notamment avec Castellion et Pighius, et jamais comme d'une doctrine en soi fondamentale, sauf dans la mesure où Christ lui-même est l'Elu, et le Miroir de notre élection. Ainsi, au cœur même de sa christologie, Calvin consacre à ce fait un court chapitre, parce que c'est là le point réellement central dans l'élection [1]. Quant à la prédestination proprement dite, il la situe à la périphérie de sa théologie, où elle joue le rôle de barrière protectrice à l'égard de ce qui est pour lui l'élément central : la grâce, et notre filiation divine en Jésus-Christ. Dans l'édition de 1559 de l'*Institution chrétienne*, il est particulièrement évident que Calvin relègue la prédestination au rang de corollaire de sa doctrine principale, englobant le mystère de notre union avec Christ.

Rien n'a fait plus de tort au calvinisme que le mythe d'une théologie calvinienne à la structure rigoureusement logique. Cette idée a pris naissance sur sol français et a été perpétuée par la longue succession des docteurs calvinistes, principalement en Hollande. Cependant, les études modernes ont montré clairement que toute la théologie de Calvin s'est formulée en réaction très nette contre les schématisations de la logique aride des « froids docteurs de la Sorbonne », comme il les appelait, et qu'il se contentait souvent de laisser dans un certain vague les conclusions de sa pensée théologique, pour cette raison précise que la théologie débouche toujours sur le surnaturel; or devant le surnaturel, nous ne pouvons que fermer la bouche et nous souvenir de notre condition d'humbles créatures. Toute la substance intime de

[1] Le meilleur exposé, à ma connaissance, de ce point de doctrine, se trouve dans les *Collected Works* de JONATHAN EDWARDS, où cet auteur a conservé pour nous l'enseignement de David Brainerd sur la prédestination comme étant l'élection collective de l'Eglise, en Christ la Tête du Corps.

la doctrine de Calvin, comme il ressort de ses débats avec Westphal et Hesshusen, enclôt le mystère divin et résiste à toute schématisation rationaliste : c'est donc lui rendre un mauvais service que de le considérer avant tout comme un logicien.

Ce n'est pas que sa théologie ne soit étonnamment cohérente, telle qu'elle est. Mais c'est une cohérence qui ne dérive pas d'une logique formelle; elle découle plutôt de la profondeur avec laquelle il a formulé sa théologie dans les termes de l'analogie du Christ. Dans sa Lettre au Roi de France, qui préface l'édition de 1559 de l'*Institution chrétienne*, Calvin fait remarquer que pour être fidèle à l'apôtre Paul, la théologie chrétienne doit opérer avec l'analogie de la foi, et que seule cette condition assure le triomphe d'une doctrine. Pour le réformateur, l'*analogie de la foi* signifie que toute doctrine doit se baser sur l'étude exégétique de l'Ecriture sainte, et que les textes scripturaires doivent être interprétés les uns par les autres. Plus fondamentalement, il entendait par là que tous les points de doctrine doivent être référés à la mort et à la résurrection de Jésus-Christ. Prenons l'exemple de la repentance, dont l'importance était cruciale à l'époque de la Réformation : tandis que les anciens scolastiques la décomposaient en trois éléments qui sont la contrition, la confession et la satisfaction, Calvin, fidèle à l'analogie de la foi en Jésus-Christ, montre que la repentance comporte deux moments essentiels : la mortification et la vivification, qui correspondent à la mort et à la résurrection de Jésus-Christ. C'est en appliquant cette analogie christologique à tous les secteurs de la foi chrétienne que Calvin a atteint à une si remarquable cohérence dans sa doctrine. Or cette cohérence n'est pas déterminée par une relation logique ou par une espèce de soi-disant philosophie calviniste, mais par le principe de l'analogie christologique, c'est-à-dire en appliquant la christologie à l'ensemble de notre vie, de nos œuvres et de notre pensée.

C'est sur ce point-là que les Eglises réformées ont un témoignage à rendre et une contribution significative à apporter à l'Eglise universelle d'aujourd'hui; elles se doivent de remettre en valeur cette intégration réformée des divers points de la doctrine chrétienne et de les repenser les uns en fonction des autres plus rigoureusement qu'autrefois. Voyons par exemple le rapport de l'Eglise et son ministère avec la doctrine christologique; car c'est là un point capital pour le mouvement œcuménique. De par ses principes mêmes, l'Eglise réformée a refusé d'admettre une dissociation entre le cas du ministère et les articles de foi. Pour nous, le ministère est une question *de fide*; l'Eglise et son ministère font partie des articles de la foi, où le salut est en cause : *credo unam sanctam ecclesiam.* La doctrine de l'Eglise comme Corps de Christ fait partie de la christologie, de sorte que l'organisation de l'Eglise en tant que Corps terrestre du Christ ne peut pas être séparée de la dogmatique, cette discipline qui permet à la pensée de l'Eglise de croître et de tendre à la maturité, dans une conformité progressive à la pensée du Christ. Aussi, du point de vue de Calvin, la *doctrine* et la *discipline* se tiennent-elles et se recouvrent-elles; car la discipline est une école et un apprentissage de foi chrétienne, qui a pour but de modeler et d'ordonner toute la vie chrétienne. On peut bien distinguer le côté dogmatique et le côté proprement ecclé-

siastique de l'Eglise, l'interne et l'externe pour ainsi dire; mais on ne peut pas les séparer. L'Eglise est un seul Esprit et un seul Corps avec Christ le Verbe fait chair. Selon le Nouveau Testament, il n'y a pas, pour l'Eglise, d'unité spirituelle en dehors de son existence corporelle dans notre chair et notre sang, que Christ a assumés, et dans le concret desquels nous sommes unis à Lui par l'Esprit. En raison de l'importance que la Bible donne à l'unité de l'Eglise en Corps et en Esprit, l'Eglise réformée a cherché dès le début à favoriser l'interpénétration des aspects dogmatiques et des aspects ecclésiastiques de la vie et du ministère de l'Eglise, en obéissance à la Parole de Dieu, et de restaurer ainsi le double aspect, doctrinal et ecclésiastique, de l'ancienne Eglise catholique. Nous, réformés, nous voulons une doctrine du ministère et de la succession qui puisse s'intégrer pleinement à la doctrine de la personne du Christ et à celle de son œuvre rédemptrice. Nous récusons, d'autre part, toute formulation d'autres doctrines qui ne contribuerait pas à la croissance et à l'édification de l'Eglise comme corps vivant du Christ, comme *Ecclesia semper reformanda.*

Cela implique évidemment une étroite corrélation entre la théologie et la vie de l'Eglise; il faut que l'activité théologique fasse partie intégrante de la vie quotidienne de l'Eglise. Mais cela signifie aussi que l'Eglise réformée veut son culte et sa liturgie solidement fondés sur la théologie, et qu'elle veut une théologie qui soit au service du culte de l'Eglise. Les énoncés théologiques les plus importants de John Knox se trouvent dans ses prières, ce qui est très normal. Liturgie et théologie vont de pair : une théologie isolée du culte est gravement altérée, de même qu'une liturgie sans rapport avec la théologie n'est plus un véritable service divin. Doctrine et discipline, foi et constitution, culte et théologie organiquement unis, c'est là une caractéristique de la Réforme calviniste.

Telle est, à mon avis, notre contribution la plus importante à la théologie de l'Eglise universelle. Par le moyen de la critique christologique exposée plus haut, nous espérons, dans notre tentative de nous rapprocher les uns des autres, opérer une remise de toutes nos Eglises sur la forme, afin de pouvoir croître ensemble vers la plénitude du Christ. Le Conseil œcuménique des Eglises nous met en mesure d'aborder la tâche ardue de nous réformer ensemble et de critiquer en commun nos diverses traditions ecclésiastiques. C'est seulement ainsi que nous nous rapprocherons de manière à devenir l'unique troupeau de l'unique Berger. L'Alliance réformée mondiale doit s'intégrer au Conseil œcuménique comme l'*Ecclesia semper reformanda.* De la sorte, nous entendrons la Parole de Dieu dans le contexte de l'étude en commun des saintes Ecritures, afin qu'elles nous réforment toujours davantage, et que cette réformation continue nous forme et nous arme pour la grande mission réconciliatrice du Christ, au service de laquelle nous sommes enrôlés.

2. Nous sommes ainsi amenés à un autre point important de la doctrine que Calvin a laissée aux Eglises réformées : la notion de la continuité de l'Eglise et de son ministère, surtout eu égard à la répudiation sectaire du pédobaptisme. Il est extrêmement important pour nous de retrouver dans toute sa grandeur la doctrine biblique et primitive du baptême. Il est

des livres entiers du Nouveau Testament qui ne font pas la moindre allusion à la sainte cène, mais qui sont très explicites sur le baptême. Dans l'ancienne Eglise, c'est le baptême qui était le mystère primordial, alors que l'eucharistie ne prenait son sens que dans le cadre de notre incorporation au Christ par le baptême. Nous avons réduit le baptême à un rite de minime importance, qui trahit la signification très haute de ce sacrement. C'est dans cette déficience qu'il faut chercher la cause d'un bon nombre de nos difficultés, particulièrement dans des questions comme l'intercommunion, le mariage et le divorce, autant qu'en ce qui concerne l'éducation chrétienne et l'évangélisation. Faisons retour à l'enseignement biblique intégral sur le baptême, envisagé comme une mort et une résurrection en Christ, et comme une intégration à son Corps vivant, autrement dit une *incorporation* au Christ. Sachons de nouveau discerner dans ce sacrement le lieu propre où les actes divins de notre salut deviennent opérants pour nous par la Parole et l'Esprit. Alors nous atteindrons au cœur nos nombreuses difficultés et divergences, et tout spécialement à propos de la nature de l'Eglise et du ministère et de la question de leur continuité.

Là encore, le calvinisme postérieur a eu tendance à dévier de l'enseignement de son maître sur la notion d'alliance. Comme Zwingli et Bullinger, Calvin a professé qu'il n'y a qu'une alliance, la même en substance dans l'Ancien et le Nouveau Testament, mais différente quant à la forme. Cette doctrine impliquait la continuité ininterrompue de l'Eglise dès l'origine de l'intervention de Dieu dans l'histoire de notre race. Mais à la différence d'une certaine théologie de l'alliance qui a tendu à isoler l'idée d'alliance pour en faire un principe purement historique, Calvin, lui, refusait de penser l'Alliance autrement qu'en fonction du *Regnum Christi* d'une part, et de la doctrine de l'Eglise Corps de Christ d'autre part. Et par rapport à ces deux concepts, qui fournissent la base de la continuité de l'Eglise, l'idée d'alliance passait au second plan. En éliminant le *Regnum Christi* de la notion d'alliance, on perdait l'eschatologie, et en écartant le *Corpus Christi*, on transformait l'Eglise presbytérienne en une institution durcie et trop souvent légaliste.

A mon avis, les Eglises réformées ont là aussi un témoignage important à rendre, mais à condition de vouloir être, là également, l'*Ecclesia semper reformanda*, toujours disposée, par fidélité à la Parole de Dieu, à remettre en question le légalisme et la bureaucratie de nos organes ecclésiastiques, ainsi que toute l'accumulation des règles et coutumes qui nous gouvernent, en lieu et place de notre obéissance toujours nouvelle à la Parole divine. Dans le *Pasteur d'Hermas*, document des origines chrétiennes, il y a un passage que j'aime tout particulièrement. C'est la vision de l'Eglise sous l'apparence d'une femme âgée, *Ecclesia presbytera* (traduisez *Eglise presbytérienne*, si ça vous fait plaisir !) : elle est toute grise, couverte de rides et de taches. Mais au cours de la vision, quelque chose se passe : sa chevelure blanchit, bien qu'en même temps la femme rajeunisse, au point que sa chair redevient celle d'une jeune fille ou d'un petit enfant : c'est l'*Ecclesia neotera*. On a là, vraiment, la doctrine biblique de l'Eglise. Que l'Eglise romaine se vante de son antiquité et de ses anciens vêtements liturgiques, l'Eglise de Jésus-Christ, elle, se rajeunit sans cesse, car « si l'être extérieur va se détruisant, l'être

intérieur se renouvelle de jour en jour »; et « nous portons dans notre corps la mort de Jésus, afin que la vie de Jésus se manifeste aussi dans notre chair mortelle ». Nous avons à rapprendre cela. Notre malheur, c'est d'être liés à des traditions humaines, et d'avoir pieds et poings enserrés dans les bandelettes du passé, au lieu de vivre en tant qu'Eglise morte et ressuscitée avec Christ, l'Eglise bien vivante au beau milieu de l'histoire, parce qu'elle est le Corps vivant du Christ sur la terre. Ce n'est que lorsque la Parole de Dieu nous fait mourir à nous-mêmes et nous rappelle à la vie, lorsque nous la laissons exercer impitoyablement son jugement sur nous, sur nos traditions et notre légalisme toujours en voie de durcissement, que nous pouvons vivre de la puissance de la résurrection. Puisse l'Eglise presbytérienne, l'*Ecclesia presbytera*, redevenir l'*Ecclesia neotera*, l'Eglise qui grandit jusqu'à la parfaite stature du Christ, dans la puissance régénératrice de la résurrection.

Dans la situation œcuménique où nous sommes placés maintenant, les questions de lois ecclésiastiques nous intéressent moins que la structure et la continuité de l'Eglise comme Corps de Christ. Or sur ce point nous ne pouvons mieux faire que retourner à l'enseignement de Calvin. A l'instar de Bucer, Viret, Pierre Martyr, Knox et de ses autres collègues réformateurs, Calvin a recours, pour sa doctrine de l'Eglise et du ministère, à deux écrits de premier plan, l'un du Nouveau Testament, l'autre des anciens Pères : le chap. 4 de l'Epître de Paul aux Ephésiens, et le *De unitate Ecclesiae* de Cyprien. Paul a donné à Calvin sa doctrine de l'Eglise Corps de Christ, et du ministère comme articulation du corps en fonction du Christ seule Tête de ce Corps. Et Cyprien, en prolongeant ces lignes, a fourni à Calvin sa doctrine du ministère comme épiscopat corporatif, exercé *in solidum* à titre égal par tous ceux qui sont appelés au saint ministère comme pasteurs du troupeau. Un tel épiscopat implique l'égalité de tous devant Dieu, mais s'accommode de ce que Calvin appelle des « distinctions politiques ». Je cite quelques mots d'un des derniers écrits de Calvin, son *Commentaire sur l'Harmonie du Pentateuque*, à propos de Nb. 3. 5, qu'il nous serait profitable de méditer de nouveau : « La distinction politique de rang doit être conservée, car la raison naturelle (sic !) elle-même nous le suggère, pour éviter la confusion. Mais il faut disposer les choses de manière à ne pas obnubiler la gloire du Christ, ni favoriser l'ambition et la tyrannie, ni empêcher tous les ministres d'entretenir entre eux la fraternité, avec mêmes droits et libertés. » Bèze et Melville n'étaient pas de cet avis; mais ces déclarations sont bien dans la ligne de ce que Calvin professe par ailleurs, ainsi qu'avec son opinion sur l'organisation ecclésiastique en Pologne, en Angleterre, en Ecosse et en Hongrie (où il y a aujourd'hui des évêques réformés). C'est aussi certainement dans cet esprit-là que Knox fit consacrer des superintendants ou évêques réformés en Ecosse, qui devaient s'engager à éviter toute juridiction tyrannnique et à se soumettre au contrôle de leurs collègues presbytres, dans les synodes de l'Eglise.

Parvenu au terme de cette esquisse des idées essentielles qui découlent de la doctrine calvinienne de notre union avec Christ, j'ai à examiner quatre points particulièrement en rapport avec la situation d'aujourd'hui et nos besoins immédiats.

A. La doctrine de l'espérance chrétienne était indiscutablement au premier rang des préoccupations de Calvin, bien qu'elle soit fréquemment mal comprise. L'essentiel en peut être formulé comme suit : l'eschatologie est l'application de la christologie à l'action de l'Eglise dans l'histoire. C'est sur la base de la christologie, par exemple, que Calvin a attaqué les chiliastes ou millénaristes, parce qu'ils rabaissaient considérablement la majesté du Christ ressuscité. Sur ce point aussi, son enseignement tourne autour de la doctrine de notre union avec Christ. Parce que nous sommes unis à lui, qui est chair de notre chair et os de nos os, et que nous participons à l'humanité ressuscitée de Jésus-Christ, l'eschatologie est essentielle à notre foi. C'est au Christ ressuscité des morts, exalté à la droite de Dieu et qui reviendra en gloire, que nous sommes unis. Aussi notre union avec lui ici et maintenant inclut-elle, comme élément central, une foi tendue vers la résurrection des morts et vers le renouvellement du ciel et de la terre au second avènement du Christ. Le point crucial, dans l'eschatologie calvinienne, est l'humanité du Christ ressuscité, à laquelle nous avons véritablement part au moyen de la Parole et des Sacrements. C'est de nos jours une question capitale : à mon avis, c'est même la question fondamentale qui divise toutes les théologies, et les classe d'un côté ou de l'autre : du côté de ceux qui prennent au sérieux l'humanité de Jésus ressuscité, ou de ceux qui sont pour une interprétation docète du Seigneur ressuscité et glorifié. De quel côté voulons-nous nous situer ? Démythologiser la résurrection, l'ascension et la parousie de l'*Homme* Jésus, pour ne garder de lui que le Seigneur et Sauveur, c'est déshumaniser le Christ, et c'est déshumaniser l'Eglise qui est son corps. Si tant de gens sont incapables de comprendre l'importance de l'eschatologie, c'est avant tout parce qu'ils la séparent de la doctrine de la personne du Christ, et déshumanisent ainsi le Seigneur. Si celui qui est ressuscité et qui a été élevé à la droite du Père n'est plus HOMME, chair de notre chair et os de nos os, alors nous sommes les plus misérables des hommes : nous n'avons plus d'espérance. L'espérance chrétienne est indissolublement liée au fait que Christ est HOMME à la droite de Dieu, homme aussi bien que Seigneur et Dieu. Si notre nature humaine n'est pas unie pour toujours à Dieu en Christ, s'il y a lieu de démythologiser le Christ, alors il ne reste plus à l'humanité d'autre avenir qu'une élimination inhumaine. De là vient que la doctrine eschatologique centrale de Calvin se réfère à des textes comme Col. 1. 27 : « Christ en vous, l'espérance de la gloire » et Hbr. 6. 18 s : « Nous avons saisi l'espérance qui nous était proposée. Cette espérance, nous la gardons comme l'ancre de notre âme, ferme et solide, qui pénètre au-delà du voile, dans le sanctuaire où Jésus est entré pour nous comme notre précurseur, étant devenu grand-prêtre pour l'éternité, dans l'ordre de Melchisédec. » C'est dans sa chair que Jésus est ressuscité et qu'il vit maintenant dans la résurrection, au-delà de la mort et des ténèbres de la colère divine : unis et ancrés à lui, nous sommes ancrés pour toujours à l'espérance. L'eschatologie repose sur ce fait fondamental. Mais chez Calvin, cette insistance sur l'humanité du Christ a une double référence, qu'il importe de discerner clairement à notre époque. D'une part, notre union au Christ, dans sa nature humaine ressuscitée,

signifie que nous sommes déjà tellement ancrés à la nouvelle création et tellement unis à l'humanité nouvelle, que notre foi touche déjà forcément, en espérance, au renouvellement de toutes choses, aux cieux nouveaux et à la terre nouvelle. Mais d'autre part, notre union à l'humanité du Christ nous contraint à manifester et extérioriser cette humanité ici et maintenant, jour après jour, sur cette terre; aussi les sermons de Calvin insistent-ils toujours sur la nécessité pour l'Eglise de s'intéresser à l'humanité, sous tous les aspects de sa vie et de son œuvre.

Prenons par exemple ce passage important du 4e livre de l'*Institution* (qui n'a pas varié entre 1536 et 1559), où le réformateur souligne le devoir des magistrats et de l'Etat d'avoir égard à l'humanité, et de maintenir pour l'humanité la liberté sur la terre, au moyen de la justice et même par le glaive. Cet exposé fait suite à la longue section sur les sacrements, dans laquelle Calvin a traité de notre incorporation au Christ par le baptême, et de la sainte cène qui nous nourrit de l'humanité ressuscitée du Christ, de sa chair vivifiante, comme il le dit fortement. C'est l'*humanitas* qui fournit le moyen terme entre la vie sacramentelle de l'Eglise et la fonction de l'Etat. L'Eglise qui vit du Christ est nourrie par lui; elle grandit vers la pleine stature de son humanité, et croît en union avec son humanité ressuscitée. Mais cette Eglise doit manifester cette humanité du Christ sur la terre, dans la vie de tous les jours. L'Eglise qui, à la table de son Seigneur, est renouvelée constamment en l'humanité de ce Seigneur, doit vivre et agir selon cette humanité, en plein dans l'inhumanité de ce monde. Il incombe à l'Etat de faire place à cette croissance de l'humanité par le moyen de l'Eglise. De la sorte, il y a place pour l'Etat comme pour l'Eglise dans ce que Calvin appelle le Royaume du Christ. Voilà pourquoi l'eschatologie calvinienne ne se borne pas à évoquer la manifestation future de notre nouvelle humanité en Christ, dans les cieux nouveaux et la terre nouvelle. Il lui appartient aussi d'infuser à l'Eglise, qui est sur la terre et au sein même de l'histoire, la puissance impérative de déployer cette humanité et d'étendre le Royaume du Christ parmi les hommes. On s'explique par conséquent que l'eschatologie de l'Oraison dominicale ait une double référence, comme Calvin le répète plus d'une fois : « Que ton règne vienne, ET que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel. » L'espérance chrétienne est la seule espérance possible pour le monde, non seulement parce qu'elle nous affirme que le monde est ancré en Christ et sera de ce fait entièrement renouvelé, mais parce que cette humanité nouvelle du Christ est déjà à l'œuvre et en action ici et maintenant, parmi les hommes, par le truchement de l'Eglise avec sa Parole et ses sacrements. Ce n'est qu'ainsi que notre monde sauvage et inhumain peut être sauvé de sa barbarie, et peut être appelé à entrer dans le Royaume de la paix et de l'amour. Au dire de Calvin, c'est de cette façon que le Royaume du Christ est porté jusqu'aux extrémités du monde, par la mission de l'Eglise Corps de Christ. Nous sommes là au point névralgique de la controverse avec les tenants de la démythologisation d'une part, avec les millénaristes d'autre part, qui ont les uns et les autres une pauvre notion docète de l'humanité de Jésus ressuscité et glorifié. Une insuffisance sur ce point vital détruit l'espérance chrétienne autant pour le futur que pour le présent. Puissent les

Eglises de l'Alliance réformée mondiale rapprendre la signification de l'*Incarnation du Verbe* et de la *Résurrection du corps.*

B. La conception du ministère basée sur la doctrine paulinienne de l'Eglise Corps du Christ est mise fortement en avant à l'heure actuelle par certaines tentatives d'anglicans et de luthériens de donner une formulation doctrinale à leurs idées. Ils essaient parfois de montrer que le ministère du Christ comprenait deux sortes de fonctions, celles qui lui appartiennent en propre, et celles qui sont transmissibles. Selon eux, le ministère ecclésiastique prolonge certaines fonctions du ministère du Christ, et il y aurait une relation de continuation ou même d'identité entre les deux ministères. La plus récente tentative de ce genre est celle d'un groupe de théologiens luthériens d'Uppsala qui ont édité, par les soins de Fridrichsen, un ouvrage intitulé *The Root of the Vine*, c'est-à-dire *La racine de la Vigne.* Calvin n'aurait jamais toléré cela. Il a distingué d'une part certaines fonctions propres aux apôtres en raison de leur rôle spécial dans la révélation néo-testamentaire et de leur qualité de fondements uniques et définitifs de l'Eglise, qu'ils partagent avec les prophètes; et d'autre part des fonctions apostoliques qui peuvent se transmettre par l'imposition des mains des presbytres. Mais même les apôtres ne sauraient avoir prolongé ou continué aucune des fonctions du ministère du Christ. La pensée de Calvin était tout autre. Pour lui, le ministère de l'Eglise est essentiellement corporatif : dans ce ministère, l'Eglise comme Corps de Christ participe à tout le ministère, prophétique, sacerdotal et royal, du Christ, en travaillant au service du Seigneur. Christ s'acquitte de son ministère comme Prophète, Sacrificateur et Roi d'une manière unique, par substitution vicaire; mais l'Eglise, qui est entée sur lui, a part à ce ministère tout entier, quoique d'une manière appropriée à son rôle subalterne de corps de Christ, dont lui seul reste la Tête. L'Eglise est foncièrement et uniquement *Servante du Seigneur*; et pourtant, dans cette condition de servante, il lui est accordé d'avoir part au triple ministère de son Maître en vertu du baptême. La doctrine réformée du ministère est si haute que Calvin peut parler des ministres comme s'acquittant d'*opera vicaria*, en qualité de représentants de la personne du Christ, mais sans qu'il y ait pour autant la moindre trace d'une relation de prolongement ou d'identité entre le ministère de l'Eglise et celui du Christ, et rien qui donne à penser que l'Eglise soit une extension de l'Incarnation.

C. Calvin professe la continuité du ministère fondée sur la croissance continue du corps tout entier, et comme absolument essentielle à cette croissance. Supprimez le ministère, et l'Eglise s'effondrera, dit-il. Au chap. 4 des Ephésiens, Paul emploie deux vocables distincts à propos de l'Eglise : édification et croissance. Le ministère est tout à fait essentiel à la construction ou édification de l'Eglise. Il appartient à l'*esse* de l'Eglise dans l'histoire, mais il est seulement l'échafaudage que Dieu utilise. C'est Dieu, et lui seul, qui donne croissance et développement par son Esprit. Quand l'Eglise aura atteint sa plénitude en Christ, l'échafaudage extérieur pourra disparaître, et l'Eglise devenue parfaite apparaîtra incontestablement comme le corps

de Christ. Si l'on pose en ces termes-là le problème de la succession de l'Eglise dans l'histoire, alors les fausses notions de la continuité, qui provoquent tant de perturbations dans les relations interecclésiastiques, perdent de leur emprise.

D. Il faut que les Eglises réformées pensent tout à nouveau la notion calvinienne de l'épiscopat corporatif exercé *in solidum*. Le réformateur a conservé la pleine égalité des ministres au sein de l'épiscopat, sans supprimer pour autant les distinctions de rang nécessaires à l'administration de l'Eglise. Sans aucun doute, une reconsidération de cette position en rapport avec notre situation contemporaine exigerait de nous une union des ministères presbytériens et épiscopaux, réalisée de telle manière que chacun des deux soit consolidé par l'autre. Mais qu'il soit bien entendu que nous parlons d'un *épiscopat réformé*, dans lequel l'épiscopat corporatif reçoit une forme collégiale, et où le presbytérat est le lieu par excellence de l'*episcopatus*, quoique l'*episcopatus* puisse être administré *in presbyterio* par un presbytre-président.

Ces considérations sont en plein accord avec l'enseignement de Calvin comme avec celui de Pierre Martyr et de John Knox, sans parler de Bucer. Mais n'oublions pas que tous ces hommes n'ont pas eu accès à quelques-uns des documents les plus importants de l'ancienne Eglise, pour laquelle ils avaient tant de vénération et dont ils ont cherché si laborieusement à remettre en vigueur les canons, dans leur entreprise de réforme de l'Eglise et du ministère. Je pense à des textes comme la *Didaché*, et à quelques-unes des anciennes liturgies de l'Eglise d'Orient, qui n'ont été connus et publiés qu'à la fin du XVI[e] siècle. Il ne fait pas l'ombre d'un doute que si Calvin s'était rendu compte que ces liturgies se sont formées à l'époque même de la consolidation de l'épiscopat et de la fixation du canon des Ecritures, le tout dans le même processus global de structuration de l'ancienne Eglise, il eût été plus explicite sur quelques-unes de ces questions. Et s'il vivait de nos jours, dans nos circonstances, il recommanderait sans hésitation aux Eglises réformées, sans qu'elles abandonnent rien de leur témoignage intrépide, de rechercher l'union avec les Eglises épiscopales comme avec les Eglises luthériennes, pour répondre ainsi aux vœux de notre unique Seigneur qui voulait une seule Eglise. Il est de la nature même de l'Eglise d'être une, tant comme Corps que comme Esprit : le Christ n'est-il pas mort et ressuscité pour qu'elle soit un seul corps avec lui ? Il est de l'essence de l'Eglise réformée, en obéissance toujours renouvelée à la Parole de Dieu et au sang du Christ, de vivre et de déployer cette unité dans la réalité concrète de l'histoire, afin qu'il y ait, au retour du Christ — ainsi le dit Calvin — un seul troupeau pour saluer le seul et unique Berger.

THOMAS FORSYTH TORRANCE

(Traduction de Richard Paquier)

CATHOLICISME ET PROTESTANTISME FACE A FACE [1]

C'est d'une situation tragique qu'il s'agit, car on ne peut pas se pencher sur le problème que posent ces deux réalités, le catholicisme et le protestantisme, sans constater qu'elles existent l'une en présence de l'autre, et qu'il n'est pas possible de les envisager ensemble sans que surgisse immédiatement leur antagonisme. Dans leur passé, ce sont des luttes, des guerres, des bûchers, des proscrits errant à la recherche d'un lieu où reposer leur tête, et ceci de part et d'autre. C'est aussi d'une situation scandaleuse qu'il va être question, car les chrétiens ne peuvent oublier que la division attestée par ces deux termes : catholicisme et protestantisme s'inscrit en faux contre la prière de leur commun Seigneur : « Qu'ils soient un comme nous sommes un... afin que le monde sache que tu m'as envoyé» (Jn. 17.21) et entrave par là même leur témoignage chrétien.

Le sujet sera traité du point de vue protestant, sans chercher à s'élever au-dessus de la mêlée, car pour dire quelque chose d'utile sur cette situation, il faut se savoir engagé dans le déroulement du problème qu'il implique. Par ailleurs, l'auteur de ces lignes n'engage que lui-même; néanmoins, fermement attaché à la tradition réformée, il s'efforcera de ne rien dire qui y contredise et jusqu'à plus ample informé, il croit y parvenir.

Sans doute, le sujet est délicat. Toutefois, au lendemain de la conférence d'Evanston qui a manifesté d'une manière toujours plus claire le courant vers l'unité qui traverse toutes les Eglises chrétiennes, fussent-elles ou non membres du Conseil œcuménique des Eglises, il est nécessaire d'aborder cet aspect du problème œcuménique qui nous touche particulièrement en Occident : la coexistence face à face du catholicisme et du protestantisme.

Il y aurait, évidemment, bien des manières de l'envisager. Je voudrais me contenter d'en souligner quelques données et esquisser les enseignements qu'on en peut tirer, sans aucune prétention à épuiser le sujet.

Une première constatation s'impose : catholiques et protestants ont un passé commun qui a, *grosso modo,* duré quatre fois plus longtemps que leur séparation. Sans détailler les noms des pères de l'Eglise qui sont leurs ancêtres communs, il en est un, saint Augustin, dont on a pu à juste titre dire qu'il était le père du catholicisme et du protestantisme. Les uns et les autres, nous nous retrouvons chez nous dans la *Cité de Dieu* et ce n'est pas pour rien que Luther, Zwingli et Calvin se sont nourris de ses écrits.

Il y a plus : dans l'histoire ecclésiastique de l'Occident, l'Eglise locale de Rome a joué un rôle extrêmement important par l'entremise de son évêque. Les réformateurs n'ont pas été tendres pour la papauté de leur temps. Cela ne doit pas nous empêcher de constater des faits. Quand je pense à un Léon le Grand, le premier évêque de Rome que l'on puisse vraiment appeler un

[1] Conférence faite à l'aula de l'Université de Genève le 25 novembre 1954 dans le cadre des cours généraux.

« pape », allant, avec le courage d'un pasteur conscient de ses responsabilités, s'opposer à Attila, puis, sauvant sa ville de l'incendie qu'y voulait allumer le vandale Genséric, je ne puis m'empêcher de dire que l'Eglise d'Occident tout entière, dans toute son histoire, lui a une dette de reconnaissance qui n'est pas encore éteinte aujourd'hui. Sans le courage de ces évêques de Rome qui, à l'époque, étaient à la tête de ce qui tenait encore debout dans un empire en décomposition, qu'aurait été notre histoire ? Et quand je pense à ce pape du VIe siècle, Grégoire le Grand, qui a eu assez d'imagination et d'intelligence, pour ne pas dire de foi, pour détourner ses regards de l'Orient qui lui offrait encore un solide point d'appui, et les porter vers ces tribus germaniques dans lesquelles il pressentait l'avenir de l'Europe, je suis aussi pénétré de reconnaissance. C'est lui qui envoie le moine Augustin et ses quarante Bénédictins en mission en Angleterre, amorçant par là la « romanisation » de l'Eglise d'Occident qui lui permettra de s'organiser et de durer, et dont Boniface sera un peu plus tard un éminent ouvrier. Dans toute cette période de gestation qui va de la fin de l'empire romain d'Occident à la fondation de l'empire carolingien, on voit des papes qui ont été dans le sens le plus complet du mot les défenseurs intrépides de la liberté de l'Eglise et, par là, les précurseurs de ceux qui l'ont été au cours de l'histoire. N'est-ce pas auprès de l'évêque de Rome que Charlemagne, avec un sens politique sûr pour l'époque, cherchera l'appui indispensable pour bâtir son empire, y organiser l'Eglise comme son armature indispensable, amorçant ainsi la civilisation dont nous vivons encore ? Rome, à ce moment, n'a-t-elle pas commencé à donner jusqu'à la forme du culte à tout cet empire naissant ?

Sans ces papes, où en serait la Chrétienté occidentale qui comprend aujourd'hui catholiques et protestants ? Historiquement, l'Eglise d'Occident est romaine, car c'est Rome qui a assuré, en des temps très difficiles, son affermissement sur notre continent, avec toutes les conséquences que cet affermissement a comportées. Et de cette chrétienté, malgré tout romaine, catholiques et protestants d'aujourd'hui sont les fils au même titre.

Cette Eglise une a connu des crises; aucune n'a été aussi grave que celle du XVIe siècle. Elle dépasse sous ce rapport le schisme Orient-Occident dont nous commémorions l'an passé le neuf centième anniversaire. Ici se place ma seconde remarque : on dit communément que catholiques et protestants sont séparés depuis ce moment-là. Je crois ce jugement trop simpliste. La séparation a été très longue et très difficile à se faire. A mon sens, il lui a fallu deux siècles pour se consommer. C'est un théologien catholique, Karl Adam, qui écrit : « Il (Luther) voulait guérir la vieille Eglise, la renouveler, et non pas la dissoudre et la détruire. Au milieu de ses attaques les plus violentes contre Rome, il eut ce mot : « Je peux me tromper, je ne serai pas un hérétique » (c'est-à-dire quelqu'un qui se sépare). De toute son âme la plus intime, la plus secrète, il restait malgré tout attaché à l'Eglise telle qu'elle était alors, à l'*Ecclesia una, sancta, catholica et apostolica.* [1] » De son côté, la confession d'Augsbourg, publiée en 1530, une dizaine d'années après

[1] *Vers l'unité chrétienne*, Paris, 1949. p. 93.

le début de la Réformation, déclare que la doctrine qu'elle avance « n'est nullement contraire à celle de l'Eglise chrétienne universelle, ni même à celle de l'Eglise romaine, autant qu'on en peut juger par les écrits des Pères...[1] » Quant à Calvin, il écrit à Sadolet, évêque de Carpentras : « Au regard de ce qu'ils m'ont objecté, que je me suis séparé de l'Eglise, en cela ne m'en sens rien coupable... celui-là ne doit être réputé pour traître lequel voyant les soudars épars et écartés, vaguant çà et là et délaissant leurs rangs, élève l'enseigne du capitaine et les rappelle et remet en leur ordre. [2] »

Les réformateurs se défendent de sortir de l'Eglise catholique, par où il faut entendre aussi l'Eglise d'Occident telle qu'elle existe à leur époque en tant que réalité sociologique. Prophètes, ils font entendre au sein de leur peuple la parole de Dieu qui appelle à la repentance et à la réformation. Ils s'affirment donc catholiques, agissant dans le cadre de l'Eglise catholique. La Confession helvétique postérieure, le document symbolique le plus remarquable des Eglises réformées datant de la fin du XVIe siècle, entend rendre compte de la foi *catholique*. Et à la fin du XVIIe siècle, on voit encore le théologien genevois Bénédict Pictet revendiquer ce mot pour la foi qu'il professe et l'Eglise dont il fait partie.

Le drame, c'est qu'il y a discussion. Les uns disent que les réformateurs se sont séparés de l'Eglise pour en créer une autre et qu'en fait ils n'ont créé que des sectes, les autres qu'ils ne se séparent pas, qu'ils ont été chassés. Or comme selon ces derniers, Dieu ne peut chasser de son Eglise ceux qui ont obéi à sa parole telle qu'elle retentit dans l'Ecriture, cette expulsion ne saurait être valable. La structure de l'Eglise institutionnelle, et non cette Eglise elle-même, se trouve mise en question dans ce qu'elle a de plus significatif : la papauté. D'où les termes de la lutte qui se précisent : les uns affirmant que l'Eglise universelle doit être nécessairement papale, les autres que les termes papauté et Eglise universelle doivent être dissociés. Les uns et les autres se réclament de l'Eglise une, sainte, catholique, apostolique et se divisent sur l'adjectif « romaine », maintenu par les uns, rejeté par les autres. Un peu simplifiée, la question est bien là. « C'est à fausses enseignes que la synagogue papale... s'attribue le nom d'Eglise catholique » [3], dit Théodore de Bèze qui demandait la citation de Rome « devant l'Eglise catholique et sous juges compétents » [4]. Un prêtre français, l'abbé Félix Klein, nous disait il y a trente ans : « Une seule question, au fond, nous sépare : celle de l'autorité. »

Toujours est-il que dans cette lutte, on est encore ensemble jusqu'à un certain point, et qu'à coup sûr, on n'est pas encore face à face comme c'est le cas aujourd'hui. On lutte encore sur le même territoire, entre les mêmes frontières, quelque terrible que soit cette lutte. Et s'il y a séparation, elle est celle de frères ennemis, pas encore celle de gens devenus étrangers les uns aux autres. Tous revendiquent encore le nom de catholiques alors qu'aujourd'hui, l'usage accepté par les uns et les autres fait de ce nom le synonyme

[1] FÉLIX KUHN, *Luther, sa vie et son œuvre*, Paris 1883.
[2] Ed. Fick, Genève, 1860, p. 135.
[3] Confession de foi 1561, p. 264.
[4] *Ibid.*, p. 121.

de « romains » et a réservé aux autres le nom de « protestants », comme si ces derniers n'avaient plus aucun droit au premier de ces qualificatifs. Si bien que « maintenant se dressent vraiment autel contre autel, et Eglise contre Eglise », comme le dit Karl Adam [1].

Nous en arrivons à une troisième remarque : Aujourd'hui, il n'y a, à vues humaines, aucune unité, aucune réunion possible entre ces deux fragments de la chrétienté. La doctrine de l'Eglise catholique statue que les qualificatifs dont elle s'accompagne forment un tout indivisible : une, sainte, catholique, apostolique, romaine. Supprimer le dernier serait supprimer le tout. « Dans cette unique Eglise du Christ, dit le pape Pie XI, personne ne peut entrer ni demeurer s'il ne reconnaît et n'accepte en esprit d'obéissance l'autorité et les pouvoirs de Pierre et de ses successeurs légitimes. [2] » Cette Eglise a la formule de l'unité que tant d'autres recherchent et les catholiques se disent arrivés au point vers lequel d'autres tendent. Si bien que l'unité chrétienne ne saurait être autre chose que le retour à Rome des communautés séparées : « L'unique voie légitime par laquelle il faut tendre à la réunion des chrétiens est de favoriser le retour des dissidents à la seule Eglise du Christ », dit encore Pie XI dans la même encyclique [3]. Il est évident qu'en énonçant une telle théorie, l'Eglise romaine ne peut empêcher ses membres de constater que le témoignage chrétien retentit aussi hors de sa communion. En son sein est apparue une doctrine selon laquelle on peut appartenir à ce que les théologiens catholiques appellent l'*âme de l'Eglise* sans être visiblement membre de l'institution romaine. Il n'empêche que, d'après cette théorie, ces chrétiens-là sont des catholiques *romains* qui s'ignorent. A cause de cela seulement, ils sont membres de la grande famille de ceux qui sont sauvés par Jésus-Christ. Dès lors, des protestants peuvent être regardés comme chrétiens à titre individuel, voire corporativement, comme certains théologiens l'ont avancé ces derniers temps, mais jamais en tant qu'Eglise. Si ce dernier terme se trouve chez eux pour désigner les communautés protestantes, c'est uniquement à titre de réalité sociologique et pour la commodité du langage.

Si l'on songe à une union, la situation est donc, humainement parlant, aussi désespérée que nette, comme l'a fait remarquer Franz Leenhardt dans son opuscule *Le protestantisme tel que Rome le voit*. Du côté protestant, on ne voit pas très bien comment le point de vue officiel de l'Eglise romaine pourrait être admis. Engager la conversation sur ces prémisses équivaudrait à supposer le problème résolu et, ce qui est beaucoup plus grave, renier ce que les protestants considèrent comme leur fidélité à la parole de Dieu, hors de quoi il ne saurait être question d'Eglise.

La situation se complique encore du fait que depuis le XVI[e] siècle l'Eglise romaine et les Eglises issues de la Réformation se sont toujours plus éloignées les unes des autres. Le concile de Trente s'est affirmé antiprotestant sur les

[1] *Op. cit.*, p. 94.
[2] Encyclique « Mortalium animos », cité par F. LEENHARDT, *Le protestantisme tel que Rome le voit*, Genève, Labor, 1943, p. 36.
[3] *Op. cit.*, p. 40.

points controversés de l'époque et la grande société fondée par le contemporain de Calvin, Ignace de Loyola, a imprimé à toutes les Eglises en communion avec Rome un caractère antiprotestant indéniable. « Certains éléments importants de la théologie catholique d'aujourd'hui, remarque Karl Adam, sont... dictés par un esprit de polémique antiluthérien (nous dirions antiprotestant). L'école moliniste (du jésuite Molina) s'efforce d'affirmer le plus nettement possible et précisément les vérités qui étaient niées ou mal comprises de Luther. [1] » « Je crois que mon Eglise est l'Eglise une et universelle, me disait un théologien catholique, mais je reconnais qu'actuellement elle fait figure d'Eglise particulière. » Elle ne faisait certainement pas cette figure au XVe siècle. Une évolution dans le sens d'un particularisme antiprotestant est indéniable chez elle.

De leur côté, les Eglises protestantes se sont elles aussi développées dans un sens antiromain, puis dans un sens anticatholique qui leur donne leur physionomie actuelle. En perdant le mot « catholique » elles en ont perdu la substance. D'où ces « variations » dont parle Bossuet, aboutissant à la fragmentation de l'Eglise en dénominations, cette chose typiquement protestante qui n'en est pas plus biblique pour cela, il faut que les protestants le sachent. Au XVIIIe et au XIXe siècle, cette époque par ailleurs si féconde au sein du protestantisme, on « fonde » des Eglises avec bonne conscience sans se rendre compte que l'Eglise ne se fonde pas, qu'elle est déjà fondée; qu'on ne la crée pas, mais qu'on y est incorporé.

Ainsi, les Eglises protestantes ont-elles suivi leur propre voie, s'opposant parfois les unes aux autres, et dans un sens anticatholique tel que, pour beaucoup, tout ce qui risquerait de rappeler l'Eglise romaine est nécessairement faux. Cela va si loin que nous sommes obligés de souscrire à ce que dit encore Karl Adam : « On accuse les théologiens luthériens (ou protestants) d'avoir des tendances catholiques quand ils veulent réconcilier leurs fidèles avec l'idée de l'Eglise conçue par leur fondateur (lisez Luther). [2] » « Nous retournons au catholicisme », disait avec effroi un pasteur genevois au début de ce siècle, en constatant que des paroissiennes bien intentionnées avaient mis des fleurs sur une table de communion !

Catholiques et protestants se sont donc éloignés les uns des autres, tout au moins jusqu'à ces derniers temps. Le nom de la vierge Marie peut être cité ici comme témoin. Si la mariologie s'est développée dans l'Eglise romaine comme en font foi de récentes manifestations qui, il faut le dire, inquiètent bon nombre de protestants, il est non moins certain que les prédicateurs réformés d'aujourd'hui n'oseraient plus parler de la mère du Sauveur d'une manière aussi positive que Luther et Zwingli. Il y a, au sein du protestantisme, une conspiration du silence autour de Marie et rares sont les pasteurs qui se hasarderaient à commenter en chaire ce beau texte, pourtant biblique, qu'est le « Magnificat ». C'est là un signe de la division qui règne dans la chrétienté et vous trouverez douloureux avec moi qu'y soit mêlée la femme qui eut l'insigne honneur de porter Jésus dans son sein, qui a

[1] *Op. cit.*, p. 95.
[2] *Op. cit.*, p. 94.

voulu être et a été la plus belle chose qui se puisse concevoir : la servante du Seigneur.

Enfin, quatrième et dernière remarque, plus brève mais non moins importante : Au-delà de cette division humainement irréductible se trouve encore une unité que les hommes n'ont pas pu détruire, comme si la grâce de Dieu voulait nous avertir par là qu'elle était plus grande que nos infidélités et souveraine pour en limiter les effets; comme si, à l'instar de son dialogue avec Satan dans le livre de Job, Dieu nous disait : « Je ne vous permets pas d'aller plus loin dans la division. » Catholiques et protestants reconnaissent encore dans le Credo ou Symbole dit des apôtres le résumé indicatif de leur foi. Ils reconnaissent que la parole de Dieu retentit dans la Bible. Leur dispute autour de la sainte cène ou eucharistie ne les empêche pas d'y reconnaître la mémoire du sacrifice accompli par le Christ au Calvaire. Le baptême les unit encore, à tel point qu'un être baptisé au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ne l'est, en principe, pas à nouveau si de catholique il devient protestant ou réciproquement. Si bien que catholiques et protestants, vus de l'extérieur, représentent un tout encore relativement homogène quant à la foi qu'ils professent.

Malgré toutes ces choses, ou à cause d'elles, nous restons face à face et nous le savons les uns et les autres. N'y a-t-il que du négatif dans cette situation à la vérité très sérieuse ?

Le synode général de l'Eglise réformée des Pays-Bas, dans sa *Lettre pastorale sur l'Eglise romaine* [1], intitule un de ses chapitres : « L'Eglise romaine : une question qui nous est posée ». Je m'assure que catholiques et protestants écouteront cette sentence avec attention pour autant qu'ils ne soient pas animés de je ne sais quel chauvinisme confessionnel. Le R.P. Beaupère écrit : « La faute la plus grande du catholique, au cours des derniers siècles, a peut-être été d'oublier les protestants, de faire comme s'ils n'existaient pas ou de les considérer comme une pure abstraction. [2] »

Tournons-nous vers le catholicisme et voyons ce que le protestantisme pourrait en recevoir.

Le catholicisme rappelle au protestantisme que l'Eglise est *catholique*, c'est-à-dire universelle, c'est-à-dire encore *une*, ou qu'elle n'est pas. Il n'y a qu'une Eglise, celle que le Christ a suscitée au jour de la Pentecôte. Hors de cette Eglise, aucun groupement humain ne mérite ce nom, hormis, par extension, la communauté rassemblée en un lieu déterminé qui en manifeste l'existence. Face à l'émiettement protestant et à la bigarrure de ses dénominations, il y a là un rappel indispensable. Je pense que l'Eglise romaine par sa seule existence est, malgré ce qu'elle peut avoir de critiquable à nos yeux, de nature à nous l'adresser. Même si les protestants ne pensent pas que sa formule de catholicité et d'unité soit satisfaisante, il y a tout de même là une *réalisation*

[1] *Revue réformée*, N° 11/12.
[2] *Vers l'unité chrétienne*, Bulletin d'information, N° 67, p. 3.

d'unité à laquelle nous ne pouvons être indifférents. Oliver Tomkins, une personnalité œcuménique contemporaine, l'a dit avec pertinence en pensant au Conseil œcuménique : « Rome constitue aujourd'hui un vivant commentaire de notre œuvre que nous ne pouvons ignorer. Pour certains, elle les avertit de ce qu'ils ne doivent pas devenir, pour d'autres, elle est une perpétuelle tentation à sortir des tensions intolérables où nous nous débattons pour parvenir enfin à une unité d'une certaine sorte... Pour tous, elle est un constant rappel du fait que l'unité en Christ n'est pas un idéal abstrait, mais s'exprime en termes d'histoire, de chair et de sang. [1] » Quant à Karl Barth, voici ce qu'il disait en 1935 : « L'union des Eglises est une trop grande chose pour être le résultat d'un mouvement, si intelligemment et prudemment mené qu'il soit... De ce point de vue, je ne puis tenir pour un malheur l'attitude du siège romain à son égard. Etant donné la suffisance orgueilleuse inhérente à tout mouvement ecclésiastique, il faut que, d'où que ce soit et par qui que ce soit, on rappelle que l'union des Eglises ne peut pas être fabriquée, mais que c'est dans la seule obéissance au Christ, en qui cette unité est réalisée, que celle-ci sera trouvée et reconnue. Dans ce sens, je comprends (bien qu'il ne soit pas lui non plus exempt de suffisance orgueilleuse) le refus papal de participer aux efforts d'union accomplis jusqu'ici. [2] »

D'un côté, une unité inacceptable pour certains, de l'autre, pas d'unité du tout ! L'unité inacceptable, dans ces conditions, doit être un défi lancé à ceux qui n'en ont pas, afin qu'ils en cherchent une meilleure.

Le catholicisme rappelle encore au protestantisme la *continuité* de l'Eglise et son *identité* à travers les âges. Certes, l'Eglise romaine n'est pas au XXe siècle ce qu'elle était aux XVIe, VIIIe ou IVe siècles. Il y a pourtant en elle une volonté de continuité qui doit nous émouvoir à jalousie. Le terme *apostolique* est ici en question. La doctrine de la succession apostolique est un des traits signalétiques de l'Eglise romaine en vertu de laquelle les évêques, successeurs des apôtres, se transmettent le sacerdoce et la bonne doctrine en gardiens patentés de la tradition. Ce souci est évident dans le cérémonial dont s'accompagne leur consécration. Que la formule catholique romaine de la succession apostolique soit satisfaisante pour des protestants est ici encore une autre question. Ils pensent, quant à eux, qu'il faut l'entendre des doctrines et non des hommes. Elle n'en est pas moins un rappel fort utile car le protestant oublie trop facilement la nécessité pour l'Eglise d'un enseignement continuellement fidèle à la doctrine apostolique et se transmettant d'âge en âge. Calvin a écrit de fort belles pages là-dessus qu'on devrait relire. Le protestant d'aujourd'hui croit communément qu'il est membre d'une Eglise vieille de quatre siècles seulement et néglige de remonter au-delà. Or on ne peut être dans la communion du Christ sans être dans celle de toute son Eglise, dans l'espace et dans tout le temps où elle a existé. Ne pas considérer cet aspect de la question, c'est fermer les yeux à un trait fondamental de l'Eglise. Il y a, dans le terme de succession apostolique conservé par l'Eglise de Rome, un rappel de ces choses qui nous est très nécessaire.

[1] *The Ecumenical Review*, avril 1952, p. 267.

[2] « Die Kirche und die Kirchen », *Theologische Existenz heute*, N° 27, p. 16.

Tournons-nous de l'autre côté : qu'est-ce que les Eglises protestantes pourraient apporter au catholicisme ?

Si l'Eglise romaine rappelle au protestantisme que l'Eglise est catholique ou qu'elle n'est pas, ce dernier l'avertira à son tour que l'Eglise doit *protester* (au sens originaire du mot *pro testari*), c'est-à-dire témoigner pour la seule vérité de Jésus-Christ et la proclamer. Or comment peut-on prêcher cette vérité sans le faire sur la base du document qui en témoigne à l'origine : la Sainte Ecriture ? L'Eglise romaine le sait bien, peut-on nous répondre. En fait, elle en a négligé pendant longtemps la lecture et l'étude d'une manière dangereuse pour sa propre existence. Un contemporain catholique me racontait récemment ce souvenir d'enfance : à l'âge de 13 ans, il éprouva le désir de lire la Bible. Il en parla à sa grand-mère qui, effrayée de cette audace, l'envoya à son curé. Ce dernier le réprimanda vertement et le renvoya chez lui en lui enjoignant de renoncer à son projet. Que fit notre garçon ? Il rassembla ses économies, acheta une Bible et la lut en cachette ! Ce n'est pas à moi de dire s'il fit bien, je puis pourtant rapporter qu'il ne tourna pas mal puisqu'il ne devint pas protestant et qu'il est aujourd'hui un théologien catholique très honorablement connu. Il concluait son histoire en ces termes : « Il n'en est plus de même aujourd'hui, et c'est à vous que nous le devons. » « La Bible est *votre* chose (sous-entendu aux protestants) au XIXe siècle, me disait encore un bénédictin, c'est vous qui nous l'avez rendue », confirmant par là l'hommage que ses collègues ont rendu aux sociétés bibliques protestantes. Mme Madeleine Chasles, dans une réunion publique, ne cachait pas qu'à l'origine du mouvement biblique qu'elle a lancé, il y a une vingtaine d'années, dans son Eglise, se trouvaient les entretiens qu'elle avait eus avec un pasteur. Citons de nouveau Karl Adam : « C'est en première ligne aux efforts protestants que l'on doit la diffusion de la Bible dans le monde entier. Bien que, de nos jours, dans l'Eglise catholique, les recherches bibliques connaissent un renouveau réjouissant... on ne peut nier que le peuple, dans les communautés protestantes, est plus familiarisé avec l'Ecriture sainte, et en ait une connaissance plus vivante et plus intime que chez nous. [1] »

Je pense donc que là se trouve essentiellement le service que nous devons continuer à rendre à nos frères catholiques. La tradition joue un grand rôle chez eux, mais fût-elle supérieure à l'Ecriture, elle ne saurait pour autant s'en passer.

Apport ecclésiologique du catholicisme au protestantisme, apport biblique du protestantisme au catholicisme : je me garderai bien de les comparer et de les doser l'un par rapport à l'autre. Je me garderai bien aussi d'avancer que j'ai tout dit de leur apport mutuel et réciproque. Mais je pense que par là, catholicisme et protestantisme sont l'un pour l'autre un vivant rappel que leurs tâches ne sont pas terminées et à ce titre, ils sont actuellement, à mon sens, *indispensables* l'un à l'autre.

Il s'est trouvé des voix catholiques pour louer, à certains égards, la Réformation et prétendre que sans elle, l'Eglise romaine n'aurait pas fait

[1] *Op. cit.*, p. 162.

des progrès jugés indispensables. Ecoutons François Mauriac : « Si Savonarole servit invisiblement l'Eglise par ses souffrances et par son martyre, il ne la réforma pas; et peut-être n'eut-elle jamais été réformée — j'entends l'Eglise catholique, apostolique et romaine — si Martin Luther n'avait pas dressé tout à coup, face à la Rome des Borgia et des Médicis, sa face convulsée. » Et rappelant le mot de Bernanos à la fin de son *Curé de campagne*, Mauriac ajoute : « Oui, tout est grâce, et même l'apparition de ce moine furieux : l'hérésiarque est encore vivant lorsque le concile s'ouvre à Trente qui va opérer dans la sainte Eglise cette réforme qui dure encore. [1] »

Considérons maintenant le plan local : catholiques et protestants y sont face à face dans les mêmes pays, villes et villages, et y donnent le spectacle d'une chrétienté divisée au sein d'une société civile toujours une. S'il y a là des sources de conflits — je pense particulièrement à la douloureuse question des mariages mixtes dont chacun contient en germe le drame de la chrétienté divisée — il peut s'y trouver aussi une cause de saine émulation. Lorsque, pasteur d'un village vaudois, j'exprimais au curé de la ville voisine qui le desservait, le vœu que ses paroissiens soient en exemple aux miens, que faisais-je sinon, dans un certain sens, compter sur son ministère pour fortifier le mien ? N'y a-t-il pas un sujet de réflexions salutaires pour des protestants à voir la discipline avec laquelle les catholiques se rendent à la messe; et lorsque, d'autre part, les catholiques découvrent que les protestants lisent régulièrement leur Bible et cultivent ainsi leur vie spirituelle, tout un domaine de la vie chrétienne ne leur est-il pas dévoilé ?

Aujourd'hui, il est hors de doute que catholiques et protestants saluent avec reconnaissance dans la confession opposée des âmes qui leur sont en édification, et par là reconnaissent implicitement que la véritable Eglise y est présente. Quel est le théologien catholique sérieux qui pourrait se vanter de n'avoir rien appris des théologiens protestants, et réciproquement ? Ils sont légion, les protestants qui lisent avec fruit, et sans perdre pour autant leurs convictions réformées, les écrits d'un P. Gratry ou d'un P. Charles, car ils trouvent chez eux une résonance évangélique à laquelle il n'y a pas moyen de se tromper, quelque différente qu'elle soit de ce à quoi ils sont accoutumés.

Face à face ! Je me demande si les communautés catholiques ne sont pas d'une qualité supérieure là où il y a des protestants, et vice versa. On entend souvent dire, dans les milieux protestants, que la Suisse romande est un point stratégique pour les autorités catholiques et qu'elles y placent leurs meilleurs éléments. Ce serait d'une bonne gestion : mettre « the right man at the right place ». Cependant, je voudrais dire à mes frères protestants que les diocèses, dans l'Eglise romaine, sont plus imperméables les uns aux autres qu'on ne le croit généralement, et que, d'autre part, les prêtres exerçant leur sacerdoce en Suisse romande sont la plupart du temps des gens de chez nous. Qu'est-ce à dire sinon qu'il faut, d'une manière générale, rendre hommage à la qualité de leur ministère et qu'il est peut-être légitime de penser que la présence protestante y est pour quelque chose ?

[1] *Figaro*, 3 nov. 1953.

Considérons maintenant le protestantisme français. Il est hors de doute que cette poignée de descendants des huguenots joue dans le pays un rôle disproportionné avec leur petit nombre : La vitalité de leurs Eglises, la qualité de leur corps pastoral et presbytéral, les réalisations que tous peuvent constater, tout cela fait que le protestantisme français est généralement l'objet d'un respect qui n'est pas usurpé. En serait-il ainsi sans ce passé de luttes, sans cette situation de minorité due à la présence catholique ? Et on pourrait parler dans des termes analogues du protestantisme italien.

Pendant la guerre, sous l'occupation, catholiques et protestants, en Allemagne, en France, en Norvège, aux Pays-Bas et ailleurs, n'ont-ils pas appris ensemble bien des choses et n'ont-ils pas bénéficié, en tant qu'Eglises constituées, de la présence des uns aux autres ?

Faisons maintenant la contre-épreuve. Il me paraît évident qu'actuellement, la présence d'une seule Eglise (au sens sociologique du mot) dans un pays donné est un désavantage pour elle. Quand, de source officielle romaine, on s'adresse à l'Espagne en parlant du « poste privilégié qu'elle occupe dans l'Eglise » [1], je hoche la tête et dis tout net, si je pense à la dignité de cette Eglise, que ce n'est pas vrai. Si je veux avoir une idée de l'Eglise romaine, je préfère la contempler en Suisse qu'en Espagne ! Si, suivant l'avis de Rome, je prétendais décrire à un non-chrétien sans prévention ce qu'est l'Eglise romaine en me référant uniquement à ce qu'elle est dans la péninsule ibérique, je pense que mes amis catholiques suisses pousseraient des hauts cris et ils auraient raison. Allons plus loin : je suis convaincu que la politique suivie actuellement par la hiérarchie espagnole vis-à-vis des protestants est infiniment plus catastrophique pour l'Eglise dont elle a la garde que pour les malheureuses petites communautés opprimées sous prétexte de fidélité à la doctrine romaine car, ce faisant, l'Eglise catholique espagnole se prive de ce vis-à-vis dont, tout en restant elle-même, elle pourrait tirer grand profit pour son propre compte.

Si maintenant je considère l'Eglise luthérienne de Suède, à peu près seule dans ce grand pays où, récemment, les catholiques ont enfin obtenu une amélioration de leur situation civique; et si j'écoute les rapports qui en parviennent, je ne puis m'empêcher d'établir un lien de cause à effet (peut-être y en a-t-il d'autres) entre le caractère tant soit peu sclérosé de cette Eglise et le fait qu'elle n'est pas en présence d'une autre confession chrétienne suffisamment importante.

Catholiques et protestants, nous demeurons face à face avec tout ce dont ce mot est chargé dans notre histoire commune. A vues humaines, nous resterons encore longtemps dans cette situation. A côté de grandes difficultés, elle comporte assez d'éléments positifs pour que nous les mettions à profit dans nos Eglises respectives. Prenons garde cependant de ne pas en conclure que tout est pour le mieux et que la situation actuelle de la chrétienté n'a qu'à se prolonger. Nos divisions restent un signe de notre péché et entravent

[1] Le pape au général Franco à l'occasion du congrès eucharistique (juin 1952). Cité par J. Delpech, *Les protestants en Espagne*, Genève 1954, p. 12.

le témoignage de nos Eglises. Leur face à face doit rester pour catholiques et protestants une « douloureuse énigme », comme le dit encore la lettre pastorale du synode des Pays-Bas. On ne tire pas profit de ce qui vous est totalement étranger. Le fait même que ce profit existe témoigne donc, contre notre division, d'une unité qui existe encore au-delà de nos sphères d'action, et cette unité nous accuse les uns et les autres.

Dès lors, il ne s'agit, dans cet appui mutuel, que d'une solution d'attente. La nostalgie de l'unité n'est pas encore l'unité, tant s'en faut, mais c'en est à coup sûr le chemin.

JAQUES COURVOISIER

L'ÉGLISE RÉFORMÉE DE FRANCE, ALLIÉE DE L'ÉGLISE D'ANGLETERRE DANS SA LUTTE CONTRE LES DISSIDENTS

Quand Anne monta sur le trône d'Angleterre, en 1702, la situation religieuse du pays était des plus confuses. De l'Eglise établie s'étaient détachées, dès la fin du XVIe siècle, plusieurs dissidences qui avaient proliféré au cours du siècle suivant et qui, vers 1700, se dressaient en face de la communion anglicane, prétendant chacune être la véritable Eglise. A côté des Presbytériens dont le système de gouvernement était aussi impopulaire que l'épiscopat parmi les autres mouvements non-conformistes, il y avait les Indépendants qui avaient connu leur temps de gloire durant la dictature d'Olivier Cromwell; aux Baptistes de toutes nuances s'ajoutaient les Quakers, sans compter d'innombrables sectes millénaristes.

Pour endiguer la marée des courants dissidents et pour défendre l'Eglise officielle, le Parlement avait pris un certain nombre de mesures : il avait promulgué, en particulier, les trois actes connus sous le nom de Code de Clarendon; le premier d'entre eux [1] exigeait de tous les fonctionnaires au service de l'Etat, en cette époque où l'on appliquait encore la maxime *cujus regio, ejus religio*, qu'ils fussent membres communiants de l'Eglise d'Angleterre. Sans renoncer à leurs idées séparatistes et sans cesser d'appartenir à leurs conventicules, de nombreux Dissidents avaient trouvé le moyen de remplir cette exigence : ils communiaient occasionnellement dans l'Eglise d'Angleterre afin de prouver leur conformisme.

Les mesures juridiques ne pouvant pas réduire les Dissidents, la polémique religieuse battait naturellement son plein. Aux appels à rejoindre l'Eglise établie que leur adressaient les théologiens anglicans, les Non-Conformistes répondaient qu'eux seuls détenaient la vérité. Aux Dissidents qui les invitaient à réformer leur doctrine, les auteurs conformistes rétorquaient

[1] Le *Corporation Act*, de 1661; on en trouvera le texte dans l'ouvrage de HENRY BETTENSON : *Documents of the Christian Church*, Londres, 1943, p. 399-401.

que les Réformés de l'étranger considéraient l'Eglise d'Angleterre comme « la principale et la plus prospère de toutes les Eglises protestantes »[1].

Dans l'abondante littérature de cette époque, il est un ouvrage qui mérite d'être sauvé de l'oubli[2]. C'est celui que Joseph Bingham[3] a publié à Londres, en 1706, sous le titre : *The French Church's Apology for the Church of England*[4]. Cette Apologie de l'Eglise d'Angleterre est intéressante à plus d'un égard. Sans compter qu'elle nous renseigne sur une période de l'histoire que nous connaissons peu, elle livre à notre réflexion toute une série de textes, aujourd'hui méconnus ou ignorés, qui émanent des synodes nationaux et des théologiens les plus « autorisés » de l'Eglise réformée de France.

L'« anthologie » de Bingham[5] est d'une telle richesse que nous ne relèverons pas tous les textes dont elle se compose; nous nous bornerons à en transcrire[6] les citations les plus importantes et les plus propres à éclairer le protestantisme sur sa nature véritable. Avant de laisser parler les synodes et les théologiens réformés des XVIe et XVIIe siècles, nous allons indiquer pourtant de quelle manière est née l'Apologie de l'Eglise d'Angleterre.

La préface de notre ouvrage, qui suit une lettre dédicatoire adressée à Thomas[7], archevêque de Canterbury, nous révèle les circonstances qui ont amené Bingham à écrire. Ayant eu entre les mains le livre de John Quick intitulé : *Synodicon in Gallia reformata*[8], Joseph Bingham découvrit non sans étonnement que cette traduction anglaise des « actes, des décrets et des canons des synodes nationaux des Eglises réformées de France » contenait

[1] *Sancta Ecclesia Anglicana, omnium Protestantium Ecclesiarum praecipua et florentissima*, selon les termes de la lettre adressée à l'archevêque Wake par l'*Unitas Fratrum*; cité par NORMAN SYKES, *The Church of England and Non-Episcopal Churches in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (« Theology » Occasional Papers, New Series, N° 11), Londres, 1949, p. 3.

[2] Presque aussi peu connu dans le monde anglo-saxon que dans le protestantisme de langue française, cet ouvrage nous a été signalé par le Dr John T. McNeill, professeur émérite d'histoire ecclésiastique à l'Union Theological Seminary de New-York et l'un des meilleurs connaisseurs du calvinisme que comptent les Etats-Unis.

[3] Né en 1668, à Wakefield, dans le Yorkshire, il étudia (se spécialisant en histoire de l'Eglise ancienne), puis enseigna à Oxford jusqu'au jour où il se retira dans la cure de Headbourn-Worthy, près de Winchester. C'est là, en grande partie, qu'il composa, entre 1708 et 1722, les dix volumes de ses *Origines ecclesiasticae*, son œuvre principale que la mort interrompit en 1723. Cf. *Dictionary of National Biography*, vol. V, Londres, 1886, p. 48-50.

[4] Ou : *The Objections of Dissenters against the Articles, Homilies, Liturgy and Canons of the English Church, considered and answered upon the Principles of the Reformed Church of France.*

[5] Le théologien anglican nous offre, en effet, une chrestomathie réformée, ainsi qu'en témoigne le sous-titre de son livre : *A Work chiefly extracted out of the Authentick Acts and Decrees of the French National Synods, and the most Approved Writers of that Church.*

[6] Nous remonterons toujours à l'original français ou latin dont Bingham donne la traduction anglaise.

[7] Thomas Tenison, né en 1636, à Cottenham, dans le comté de Cambridge. Ordonné en 1659 après avoir étudié à Cambridge, il fut nommé évêque de Lincoln, en 1691. En 1693, il devint archevêque de Dublin, et, l'année suivante, il succéda à Tillotson sur le siège de Canterbury qu'il occupa jusqu'à sa mort, en 1715. Cf. *Dictionary of National Biography*, vol. LVI, Londres, 1898, p. 57-60.

[8] Ou : *The Acts, Decrees and Canons of the National Councils of the Reformed Churches in France*, 2 vol., Londres, 1692.

— comme sa page de titre l'indique — « plusieurs moyens excellents de prévenir et de guérir les schismes dans les Eglises, et de ramener à l'unité le corps démembré des protestants divisés » [1].

John Quick [2] était « ministre de l'Evangile » : il appartenait à la dissidence qu'est, aux yeux d'un Anglican, le parti presbytérien. Il n'en fallait pas davantage pour que Bingham prît la plume. Considérant que les Dissidents, et, en particulier, les Presbytériens, ont toujours invité l'Eglise d'Angleterre à se transformer à l'exemple des « meilleures Eglises réformées » — parmi lesquelles, à n'en pas douter, figure l'Eglise réformée de France — l'auteur de l'Apologie se propose de montrer aux Non-Conformistes de son pays que l'Eglise réformée de France, précisément, est la meilleure alliée de l'Eglise d'Angleterre.

Bingham entend prouver ainsi aux Dissidents anglais qu'en vertu même des principes de l'Eglise réformée de France, ils n'ont pas le droit de se séparer de l'Eglise d'Angleterre, car s'ils sont Non-Conformistes dans leur patrie, ils devraient, en bonne logique, l'être aussi au sein du protestantisme français. Comme il fallait s'y attendre, le théologien anglican invite donc les Dissidents, à la fin de sa préface, à faire cesser un schisme dont se réjouit l'« ennemi qui hait le nom même et la profession de la religion protestante » [3].

Réformés français et Anglicans devant la question de l'unité de l'Eglise

Dans le premier livre [4] de son Apologie, Bingham montre que les mêmes moyens sont utilisés dans l'Eglise d'Angleterre et dans l'Eglise réformée de France pour prévenir le schisme et la division. Le premier de ces moyens consiste à faire des synodes les arbitres de la foi et les législateurs en matière de discipline. Or cela, les Indépendants [5] anglais le refusent sous prétexte

[1] Cité p. 699 de l'ouvrage de Bingham. Nous citerons toujours *The French Church's Apology for the Church of England* dans l'édition des œuvres de Bingham (volume 2), publiée à Londres, en 1726.

[2] Né à Plymouth, en 1636, il étudia à Oxford où il subit fortement l'influence puritaine. Après avoir desservi plusieurs paroisses de l'Eglise établie, il dut à son non-conformisme d'en être exclu en 1664. Dès cette date, il exerça son ministère dans diverses communautés presbytériennes de Plymouth et de Londres (où il mourut, en 1706). Son intérêt pour l'Eglise réformée de France provenait sans doute du fait que Plymouth, qu'il connaissait bien, était, depuis 1681, le siège d'une importante colonie huguenote. Cf. *Dictionary of National Biography*, vol. XLVII, Londres, 1896, p. 99-100.

[3] *The French Church's Apology for the Church of England*, p. 702.

[4] Intitulé : *Of the General Rules and Expedients for preserving the Unity and Peace of the Church; shewing, That the same Methods are used in the French Church, in order to this End, that are used in the Church of England.*

[5] Les Indépendants, dont le congrégationalisme — par une curieuse méprise — passe aujourd'hui dans certains milieux protestants pour être l'ecclésiologie réformée par excellence, se recrutèrent souvent en Angleterre, au XVIIe siècle, parmi ceux qui, après avoir embrassé le presbytérianisme, virent en lui une tyrannie aussi insupportable que dans l'épiscopalisme anglican. A cet égard, le mot de John Milton, l'auteur du *Paradis perdu*, est caractéristique : *New Presbyter is but old Priest writ large* (= le nouveau ministre presbytérien n'est rien d'autre que le prêtre d'autrefois, mais dont le nom est écrit sous une forme longue). Cité par John R. H. Moorman, *A History of the Church in England*, Londres, 1954, p. 239.

que chaque congrégation est à elle-même sa propre autorité; pour les convaincre de leur erreur, Bingham invoque, entre autres, l'article V du chapitre VI de la Discipline des Eglises réformées de France :

> Les Eglises doivent entendre que les assemblées ecclésiastiques des Colloques et Synodes, tant provinciaux que nationaux, sont les liens et appuis de l'union et concorde contre les schismes, hérésies, et tout autre inconvénient : afin qu'elles fassent tout devoir et s'emploient par tous moyens, à ce que lesdites assemblées ecclésiastiques soient continuées et entretenues... [1].

A ce texte dont la clarté ne laisse rien à désirer, l'auteur de l'Apologie ajoute un canon promulgué par le troisième synode de Charenton (1644) et condamnant les Indépendants qui s'étaient établis dans les provinces maritimes :

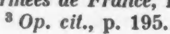
> Sur le rapport fait par quelques députés des provinces maritimes qu'il leur arrivoit des païs étrangers de certaines personnes qu'on nommoit *Indépendants*, et qui étoient ainsi appelés parce qu'ils enseignoient que chaque Eglise particulière devoit être gouvernée par ses propres lois, sans dépendre de personne, ni être subordonnée à qui que ce fût en matière de religion, et sans être obligée de reconnoître l'autorité des colloques ou des synodes pour ce qui concerne la discipline et l'ordre, et que ces personnes faisoient leur résidence dans ce Roiaume : ce qui pourroit avoir de grandes et très fâcheuses conséquences si on n'y remédioit pas soigneusement sans délai : cette assemblée craignant que la contagion de ce poison ne se répandît insensiblement et qu'une telle peste ne mît le désordre et la confusion parmi nous; et jugeant que ladite secte d'*Indépendants* étoit non seulement préjudiciable à l'Eglise de Dieu, parce que ceux qui faisoient profession de cette doctrine ne tâchoient qu'à mettre tout en confusion et à ouvrir la porte à toutes sortes de singularités, d'irrégularités et d'extravagances, empêchant autant qu'ils pouvoient qu'on ne prévint de pareils désordres; mais aussi parce qu'ils étoient des ennemis très dangereux de l'état : car si leur opinion prévaloit et qu'elle fût en vogue parmi nous, on y verroit former autant de religions qu'il y avoit de paroisses et d'assemblées particulières : c'est pourquoi il fut enjoint à toutes les provinces, mais plus particulièrement à celles qui confinoient à la mer, de veiller et d'empêcher avec toute la diligence possible que ce mal ne jetât point de racines parmi les Eglises de ce Roiaume, afin de pouvoir conserver inviolablement la paix et l'uniformité dans la religion, et qu'on ne changeât ni innovât rien parmi nous de ce qui pourroit en quelque manière déroger au devoir auquel nous sommes obligés envers Dieu et au service que nous devons à notre Roi [2].

Le second moyen, réprouvé des Indépendants, auquel l'Eglise d'Angleterre et l'Eglise réformée de France recourent pour maintenir la paix est d'imposer une uniformité que Bingham découvre chez les protestants français dans la manière de célébrer la sainte cène et de consacrer les pasteurs.

Corollaire immédiat du précédent, le troisième moyen d'éviter les schismes est d'exiger des ministres une signature ou un serment. C'est ici le lieu pour Bingham de citer l'article IX du chapitre I de la Discipline des Eglises réformées de France :

> Ceux qui seront élus signeront la Confession de Foi arrêtée entre nous, et la Discipline ecclésiastique, tant ès Eglises où ils seront élus qu'en celles où ils seront envoyés [3].

[1] Edition François Méjan, Paris, 1947, p. 243.
[2] Jean Aymon, *Actes ecclésiastiques et civils de tous les synodes nationaux des Eglises réformées de France*, La Haye, 1736, tome 2, p. 678-679 (art. IX du chap. XII).
[3] *Op. cit.*, p. 195.



L'auteur de l'Apologie relève que non seulement les pasteurs français souscrivent et jurent fidélité à la confession de foi et à la discipline de leur Eglise, mais qu'ils promettent encore, avant même qu'elles soient prises, d'approuver et d'accepter les résolutions de leurs synodes nationaux. Voici, en effet, la formule de serment que le second synode de Vitré (1617) imposa aux Eglises qui s'y firent représenter :

> Nous promettons devant Dieu de nous soumettre à tout ce qui sera conclu et résolu dans notre sainte assemblée, d'y obéir et de l'exécuter de tout notre pouvoir, persuadés comme nous le sommes que Dieu y présidera et nous conduira par son Esprit en toute vérité et équité, par la règle de sa Parole, pour le bien et l'édification de son Eglise, et pour sa grande gloire. C'est ce que nous lui demandons par nos prières, etc. [1].

Aux textes avancés par Bingham, les Dissidents pouvaient ôter leur pointe en répliquant qu'il est plus facile de souscrire aux dogmes et aux usages de l'Eglise réformée de France qu'à ceux de l'Eglise d'Angleterre. Tel n'est pourtant pas le cas, affirme notre auteur. Les Protestants français doivent s'en tenir pour les questions de la justification, du péché originel et de la vocation extraordinaire des Réformateurs aux règles très strictes (plus strictes que celles de l'Eglise anglicane) énoncées par leur Eglise.

Le quatrième moyen destiné à maintenir l'unité dont l'Eglise d'Angleterre fait usage avec l'Eglise réformée de France, est de censurer et de réduire au silence les ministres qui ne veulent pas se conformer aux décisions de leur Eglise. Bingham relève ici l'article XXXII du chapitre V de la Discipline des Eglises réformées de France :

> Un pasteur ou ancien rompant l'union de l'Eglise, ou émouvant contention sur quelque point de doctrine ou de la Discipline qu'il aurait soussigné; ou sur le formulaire du catéchisme, ou de l'administration des sacrements, ou prières publiques, et bénédiction du mariage, ne se voulant ranger à ce que le Colloque en aura déterminé, sera dès lors suspendu de sa charge pour être procédé plus outre au Synode provincial ou national [2].

Quant au ministre déposé qui voudrait continuer d'exercer ses fonctions, le synode national de Saint-Maixent (1609) n'hésite pas à l'excommunier [3].

A propos du quatrième moyen de préserver l'unité, Bingham relève encore un texte, qui, s'il pouvait être mis en pratique dans l'Eglise anglicane, mettrait fin, dit-il, à toute dissidence; c'est l'article XII du chapitre XIV de la Discipline des Eglises réformées de France :

> D'autant qu'il n'est licite ni expédient d'aller ouïr les prêcheurs de l'Eglise romaine, ou autres qui se sont ingérés, sans aucune légitime vocation, les troupeaux seront empêchés par leurs pasteurs d'y aller, et ceux qui iront seront appelés au Consistoire, et censurés selon l'exigence du cas [4].

Le cinquième et dernier moyen de sauvegarder la paix dans l'Eglise est de refuser aux séparatistes le privilège de la communion. Sur ce point encore,

[1] Jean Aymon, *op. cit.*, tome 2, p. 81-82 (art. XX).
[2] *Op. cit.*, p. 239.
[3] *Op. cit.*, tome 1, p. 376 (art. XVII).
[4] *Op. cit.*, p. 291.

l'Eglise d'Angleterre rejoint l'Eglise réformée de France qui, au second synode de Paris (1565), a pris la décision suivante :

Les ministres établis par les édits du Roi, et tous les autres, seront avertis de ne recevoir à la cène aucun des autres Eglises qui n'ait un suffisant témoignage de son pasteur ou de quelques-uns de ses anciens, autant que faire se pourra [1].

L'Eglise réformée de France et les 39 articles [2]

Le deuxième livre [3] de l'Apologie a pour but de prouver que les 39 articles de l'Eglise anglicane ne méritent pas les attaques non-conformistes, puisqu'ils s'accordent avec la doctrine et les usages de l'Eglise réformée de France. Nous ne suivrons pas ici tous les développements de Bingham, mais nous nous arrêterons aux plus importants d'entre eux qui sont consacrés à la défense des articles 20 et 35.

Pour appuyer le 20[e] article qui attribue à l'Eglise le pouvoir d'instituer des rites et des cérémonies dont la légitimité est conditionnée par leur conformité à l'Ecriture, Bingham cite la Confession de la Rochelle :

Nous croyons aussi qu'il est bon et utile que ceux qui sont élus pour être surintendants, avisent entre eux quel moyen ils devront tenir pour le régime de tout le corps, et toutefois qu'ils ne s'écartent nullement de ce qui nous en a été ordonné par Notre-Seigneur Jésus-Christ; ce qui n'empêche point qu'il n'y ait quelques ordonnances particulières en chaque lieu selon que la commodité le requerra [4].

Après le 32[e] article de la Confession de foi des Eglises réformées de France que nous venons de relever, Bingham cite l'« Institution de la religion chrétienne » :

... si nous voulons très bien prouvoir à la conservation de l'Eglise, il faut mettre diligence, que tout se face décentement et avec bon ordre, ainsi que le commande sainct Paul. Or puis qu'il y a si grandes répugnances d'esprits et de jugement entre les hommes, nulle police ne sçauroit consister en eux, si elle n'est arrestée par certaines loix, et nul ordre ne s'y pourroit bien conserver, sans quelque certaine forme. Tant s'en faut que nous réprouvions les loix qui tendent à ceste fin, que mesmes nous affermons que sans icelles les Eglises seroyent incontinent dissipées et déformées. Car autrement il ne se pourroit faire (ce que sainct Paul requiert) que tout s'y feist décentement et par ordre, si l'ordre et l'honnesteté n'estoit conservée par quelque certaine forme. Néantmoins il faut tousjours songneuse-

[1] Jean Aymon, *op. cit.*, tome 1, p. 69 (art. III).

[2] Les 39 articles sont nés en 1563 de la révision des 42 articles de 1553 (qui avaient Cranmer pour inspirateur et qui, entre les erreurs des scolastiques et celles des anabaptistes, traçaient la *voie moyenne* où devait s'engager l'Eglise d'Angleterre). Les 39 articles, qui sont encore la « plate-forme » doctrinale de l'Eglise d'Angleterre et qui doivent être acceptés par tous ses ministres, ne constituent pas un exposé complet de la foi; ils fixent l'attitude de l'Eglise d'Angleterre en face des questions théologiques qui étaient controversées au xvi[e] siècle. Cf. John R. H. Moorman, *op. cit.*, p. 186 et p. 214, et surtout E. J. Bicknell, *A Theological Introduction to the Thirty-nine Articles of the Church of England*, 3[e] éd., Londres, 1955, p. 10-18.

[3] Intitulé : *The Objections against the Articles and Homilies of the Church of England, considered and answered upon the Principles and Practice of the Reformed Church of France.*

[4] Edition publiée sous les auspices de la Société calviniste de France, Paris, 1934, p. 168.

ment prendre garde en telles observances, qu'elles ne soyent estimées nécessaires à salut, pour lier les consciences : ou qu'on n'y constitue l'honneur et service de Dieu, comme si la vraye piété y estoit située.

Nous avons doncques une bonne marque et certaine, pour discerner entre les maudites constitutions, desquelles nous avons dit que la vraye religion est obscurcie, et les consciences abysmées, et entre les sainctes ordonnances de l'Eglise, lesquelles tendent tousjours à l'un de ces buts, ou de garder quelque honnesteté en la compagnie des fidèles, ou d'entretenir paix et concorde entre eux [1].

Bingham montre ensuite que le fait d'instituer des rites est compatible avec la liberté chrétienne, pourvu que les rites ne s'opposent pas aux commandements de Dieu. Bien plus, notre auteur entend prouver qu'en instaurant des cérémonies, l'Eglise n'ajoute rien à la Parole de Dieu. Parmi les textes avancés, nous ne relèverons que celui-ci, dû à la plume de Pierre Du Moulin :

Bref faux que nous reiettons la tradition, puis que l'Escriture mesme est une tradition : et qu'il y a plusieurs choses qui concernent la police ecclésiastique et l'ordre extérieur, qui ne sont point spécifiées en l'Escriture. Nous reiettons seulement les traditions lesquelles estant receuës, il s'ensuivroit que l'Escriture ne contient pas toute la doctrine nécessaire à salut [2].

Certains Dissidents ne déniaient pas à l'Eglise d'Angleterre le droit d'instaurer des cérémonies, mais déploraient l'usage abusif qu'elle faisait de ce droit en instituant des rites auxquels elle attribuait un sens. S'appuyant sur Calvin, Bingham montre par une citation de l'« Institution de la religion chrétienne » que, précisément, les cérémonies doivent être douées d'une signification, qu'elles doivent, comme dit le Réformateur, avoir une certaine « honnêteté » :

La fin de l'honnesteté tend à cela, que quand on institue des cérémonies pour donner révérence et majesté aux Sacremens le peuple soit esmeu comme par une aide, à honorer Dieu. Secondement, qu'il y apparoisse une gravité et modestie... Mais nous tiendrons pour honnesteté ce qui sera tellement reiglé pour donner révérence aux saincts mystères de Dieu, que le peuple en soit exercé à dévotion vrayement chrestienne, ou bien que l'acte auquel cela doit servir, en soit orné décentement : et qu'en tout on regarde l'édification, c'est asçavoir que les fidèles soyent admonestez par ce moyen en quelle modestie, crainte et révérence ils se doyvent disposer à servir Dieu. Or les cérémonies ne sont point autrement exercices de piété, sinon qu'elles conduisent le peuple comme par la main à Jésus-Christ [3].

Le pas suivant que fait Bingham est de montrer que, dans l'Eglise d'Angleterre comme dans l'Eglise réformée de France, les cérémonies ne sont nécessaires ni en vertu de leur nature, ni en raison d'une institution divine : s'il faut les observer, c'est par souci d'ordre et d'uniformité. L'auteur de l'Apologie relève à ce propos le « Serment de l'union des Eglises réformées de France », prêté pour la première fois au synode national de Privas (1612) et renouvelé à ceux de Tonneins (1614), de Vitré (le second, en 1617) et d'Alès (1620), qui fait un devoir aux Réformés français de demeurer unis

[1] Livre IV, chapitre X, § 27-28.
[2] *Bouclier de la foy, ou Défense de la Confession de foi des Eglises réformées du Royaume de France*, Genève, 1624, p. 60.
[3] Livre IV, chapitre X, § 28 et § 29.

non seulement dans les questions de doctrine, mais encore dans celles de discipline :

Nous soussignés, députés des Eglises réformées de France assemblés en synode national dans la ville de Privas en Vivarais, reconnoissant par l'expérience du passé qu'il n'y a rien de si nécessaire pour entretenir la paix et maintenir l'établissement desdites Eglises qu'une sainte union et concorde inviolable, tant dans la doctrine que dans la discipline et tout ce qui en dépend; et que lesdites Eglises ne peuvent pas subsister longtemps sans une étroite et bonne confédération réciproque des unes avec les autres, mieux gardée et entretenue qu'elle ne l'a été jusqu'à présent; pour cette raison, désirant d'ôter à l'avenir toutes semences de division et tous sujets de partialité entre lesdites Eglises, et d'obvier à toutes les impostures, calomnies, menées et pratiques par lesquelles plusieurs mal affectionnés à notre religion tâchent de les dissiper et ruiner (ce qui nous donne sujet de rechercher plus que jamais d'un commun accord et consentement les moiens de notre juste, légitime et nécessaire conservation dans la susdite union, sous l'obéissance de notre souverain Roi et de la Reine régente sa mère), nous avons, au nom de toutes nos Eglises, pour leur bien commun et pour le service de leurs Majestés, juré et protesté, jurons et protestons (promettant de ratifier les mêmes protestations dans nos provinces) de demeurer inséparablement unis dans la confession de foi des Eglises réformées de ce Roiaume, lue devant cette compagnie, approuvée et ratifiée de nous tous, qui avons juré tant en notre nom qu'en celui des Eglises des provinces qui nous ont députés à cette assemblée, de vouloir vivre et mourir dans ladite confession; protestant aussi aux mêmes noms de garder inviolablement la discipline ecclésiastique établie dans les Eglises réformées de ce Roiaume et de suivre l'ordre porté par nos règlements, tant pour la conduite desdites Eglises que pour la correction des mœurs, reconnoissant qu'elle est conforme à la Parole de Dieu, l'empire duquel demeurant en son entier, nous protestons et jurons de rendre toute obéissance et fidélité à leurs susdites Majestés, ne désirant autre chose que de servir notre Dieu en liberté de conscience, sous la faveur de leurs édits [1].

Après avoir rappelé ce serment, Bingham ne manque pas de remarquer que les Réformés français qui lui sont infidèles encourent des sanctions tout aussi, sinon plus rigoureuses que celles auxquelles les Dissidents s'exposent dans l'Eglise d'Angleterre. Le théologien anglican cite ici l'article XXXI du chapitre V de la Discipline des Eglises réformées de France :

Si un ou plusieurs du peuple émeuvent débat pour rompre l'union de l'Eglise sur quelques points de doctrine, ou de la Discipline, ou sur le formulaire du catéchisme, de l'administration des sacrements, ou des prières publiques, et de la bénédiction du mariage : et qu'à cela les particulières admonitions ne puissent suffisamment remédier. Le Consistoire du lieu tâchera promptement de résoudre et apaiser le tout sans bruit, et avec toute douceur de la Parole de Dieu. Et si les contredisants ne veulent acquiescer, le Consistoire du lieu priera le Colloque de s'assembler en temps et lieu le plus convenable... Et si lesdits contredisants, ayant été ouïs patiemment, et réfutés, demeurent satisfaits, le tout sera enregistré. Sinon le Synode provincial sera requis de s'assembler... Et lors si lesdits contredisants ne se veulent ranger ils... seront renvoyés au Synode national ou ordinaire, ou si la nécessité le requiert extraordinairement assemblé, lequel les orra en toute sainte liberté. Et là sera faite l'entière et finale résolution par la Parole de Dieu, à laquelle s'ils refusent d'acquiescer de point en point, et avec exprès désaveu de leurs erreurs enregistrées, ils seront retranchés de l'Eglise [2].

Là-dessus, Bingham réfute les critiques dirigées contre le 35e article de l'Eglise d'Angleterre qui enjoint aux ministres de lire durant les cultes les

[1] JEAN AYMON, *op. cit.*, tome 1, p. 398-399.
[2] *Op. cit.*, p. 238-239.

homélies contenues dans les recueils officiels [1]. Notre auteur relève que les homélies de Calvin sur le livre de Job étaient en honneur dans maintes Eglises réformées de France qui manquaient de pasteur, que les *Décades* de Bullinger tenaient lieu de sermons dans les Eglises réformées des Pays-Bas qui étaient privées de prédicateur, et que personne n'aurait eu l'idée — à l'instar des Dissidents qui épluchent les homiliaires anglicans — de rechercher dans les textes de Calvin et de Bullinger ainsi lus les légères erreurs qu'ils renferment.

En terminant le deuxième livre de son Apologie, Bingham montre aux Non-Conformistes que les 39 articles de son Eglise ont été reconnus conformes à l'Evangile par les Réformés français, par Théodore de Bèze en particulier (dans l'épître dédicatoire à la reine Elisabeth par laquelle il ouvre son édition du Nouveau Testament). Ainsi ceux qui se séparent de l'Eglise d'Angleterre devraient aussi, selon notre auteur, se séparer de l'Eglise réformée de France.

L'Eglise réformée de France et la liturgie anglicane

Dans le troisième livre [2] de son Apologie, Bingham s'attache à légitimer la liturgie de son Eglise en montrant qu'elle ne contient rien de contraire aux principes et aux usages de l'Eglise réformée de France. Pour commencer sa démonstration, le théologien anglican relève que, loin d'agir comme certains Dissidents qui rejettent tout formulaire liturgique pour donner libre cours à leur inspiration, les Réformés français possèdent une liturgie que chaque ministre est tenu d'utiliser. Cette liturgie est aussi importante qu'« un bon catéchisme », comme le prouve la lettre que Calvin écrivit le 22 octobre 1548 au Protecteur d'Angleterre, Edouard Seymour, duc de Somerset :

[1] Ces homiliaires sont au nombre de deux. Le premier, publié en 1547 à l'instigation du duc de Somerset, Protecteur d'Angleterre, comprend douze sermons sur les Ecritures, la justification, la foi, les bonnes œuvres, etc., composés par Cranmer, Bonner, Latimer et Becon (cf. John Strype, *Memorials of Archbishop Cranmer*, vol. 2, Oxford, 1848, p. 21 et John R. H. Moorman, *op. cit.*, p. 181). Une seconde collection d'homélies parut en 1562 (cf. John R. H. Moorman, *op. cit.*, p. 219). Comme le montre la lettre qu'il écrivit le 22 octobre 1548 au Protecteur d'Angleterre, Calvin connaissait l'existence du premier homiliaire et comprenait les raisons qui en avaient amené la composition; le Réformateur déclare en effet à son noble correspondant : « Ce que j'ay touché de la façon d'enseigner, est seulement que le peuple soit instruit pour estre touché au vif, et qu'on sente ce que dict l'apostre... (suit la citation d'Hébreux 4. 12). Je dy cecy, Monseigneur, pource qu'il me semble qu'il y a bien peu de prédication vive au royaume (sous-ent. : d'Angleterre), mais que la pluspart se récite comme par lecture. Je voy bien les nécessités qui vous contraignent à cela : car en premier lieu vous n'avez pas, comme je croy, bons pasteurs et idoynes, comme vous le souhaitez. Parquoy il vous est besoing de suppléer à ce deffault. Secondement il y pourroit avoir beaucoup d'esprits volaiges qui sortiraient hors des gons, semant de folles fantaisies, comme souvent il se fait en nouveaultés. Mais toutes ces considérations n'empeschent point que l'ordonnance de Jésus-Christ ne doibve avoir son cours, quant à prescher l'Evangile » (*Lettres de Jean Calvin* publiées par Jules Bonnet, tome 1, Paris, 1854, p. 271).

[2] Intitulé : *The Objections against the Liturgy of the Church of England, considered and answered upon the Principles and Practice of the Reformed Church of France.*

... si vous désirez de bastir ung édifice de longue durée, et qui ne s'en aille point tost en décadence, faictes que les enfans soyent introduicts en ung bon catéchisme qui leur monstre briesvement et selon leur petitesse où gist la vraye chrestienté. Ce catéchisme servira à deux usages, assavoir d'introduction à tout le peuple pour tous proffiter à ce qu'on preschera, et aussi pour discerner si quelque présumptueux avançoit doctrine estrange. Cependant je ne dy pas qu'il ne soit bon et mesme nécessaire d'astreindre les pasteurs et curés à certaine forme escripte, tant pour suppléer à l'ignorance et simplesse d'aulcuns, que pour mieulx monstrer la conformité et concorde entre toutes les églises; tiercement pour couper la broche à toute curiosité et invention nouvelle de ceulx qui ne demandent qu'à extravaguer, comme j'ay desjà dict que le catéchisme doibt servir de bride à telles gens. Autant en est-il de la façon et manière d'administrer les sacremens; item des prières publiques [1].

Après cette entrée en matière, Bingham montre que l'Eglise réformée de France n'admet pas qu'on se sépare de l'Eglise d'Angleterre pour des raisons d'ordre liturgique. L'auteur de l'Apologie rappelle ici la réponse que Calvin donna aux exilés anglais de Francfort qui s'étaient plaints de la liturgie anglicane en usage dans leur communauté (et s'ils s'en étaient plaints, dit Bingham, la description qu'ils en firent au Réformateur de Genève ne dut pas être absolument impartiale !). Dans cette réponse, Calvin n'encourage pas Knox et Whittingham à rompre avec l'Eglise d'Angleterre, mais à accepter les *tolerabiles ineptias* de sa liturgie.

Parmi les théologiens que cite encore Bingham afin de prouver la communion étroite qui existe, malgré leurs liturgies différentes, entre l'Eglise réformée de France et l'Eglise d'Angleterre, nous notons les noms d'Isaac Casaubon et de Louis Cappel. Du premier, notre auteur relève un passage de la lettre dédicatoire au roi Jacques [2] qui précède la « Réfutation des Annales de Baronius » et qui salue l'Eglise anglicane, engagée dans une *via media*, comme l'Eglise la plus proche de l'Eglise primitive :

Il t'appartient, à toi en particulier, de soutenir... ceux qui combattent pour la discipline de l'Eglise ancienne. Car tu as dans ton royaume une Eglise qui, en raison de la manière dont elle a été instituée, en raison aussi de la manière dont tu l'as établie par tes grands efforts, se trouve dans la situation suivante : il n'existe aucune Eglise aujourd'hui qui se rapproche autant que la tienne de la forme qu'avait l'Eglise jadis prospère, puisque entre celles qui pèchent par excès ou par défaut, ton Eglise a suivi une voie moyenne [3].

De Louis Cappel, Bingham cite la fin de la thèse VI et le début de la thèse VII des « Thèses sur la liturgie » où le théologien réformé reconnaît l'excellence de la liturgie anglicane et déplore que les Dissidents s'insurgent contre elle :

[1] *Lettres de Jean Calvin*, tome 1, p. 272-273.

[2] Jacques Ier, rappelons-le, accueillit Casaubon en Angleterre « de la manière la plus flatteuse, lui conféra le titre de conseiller » et « lui donna deux prébendes, l'une à Canterbury, l'autre à Westminster ». Cf. *La France protestante*, 2e édition publiée sous la direction de Henri Bordier, tome 3, Paris, 1881, p. 814.

[3] *Tuum est, proprie tuum, pro veteris Ecclesiae disciplina pugnantes... propugnare. Qui Ecclesiam habeas in tuis regnis, partim jam olim ita institutam, partim magnis tuis laboribus ita instauratam, ut ad florentis quondam Ecclesiae formam nulla hodie propius accedat, quam tua, inter, vel excessu, vel defectu peccantes mediam viam secuta. — De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI...*, Genève, 1663 (la première édition de cet ouvrage a paru à Londres, en 1614).

... et de même alors diverses formules liturgiques furent composées et introduites partout, en Allemagne, en France, en Angleterre, en Ecosse, en Belgique, etc., par divers auteurs réformés; ces formules, qui sont simples et pures, et qui s'éloignent le moins possible des antiques formules de l'Eglise primitive, les Réformés les ont employées jusqu'à présent, chacune dans son pays et dans son lieu d'origine, avec bonheur et avec profit.

Jusqu'au moment où, tout récemment, sont apparus en Angleterre des hommes moroses, scrupuleux et délicats à l'excès (pour ne pas dire clairement : superstitieux) qui, pour des raisons nombreuses, mais très peu importantes et à peu près dépourvues de poids, ont estimé que la liturgie en usage jusqu'ici dans leur Eglise devait non seulement être désapprouvée, mais encore entièrement abrogée, complètement abolie et détruite avec le gouvernement hiérarchique des évêques... [1].

Là-dessus, Bingham s'attache à montrer point par point que les Dissidents n'ont pas de raison valable quand ils refusent de se plier aux usages liturgiques de l'Eglise anglicane; nous ne suivrons pas notre auteur dans tous les détails de son argumentation, mais relèverons seulement les questions qui nous paraissent les plus intéressantes.

A ceux qui s'élèvent contre l'Eglise d'Angleterre parce que, dans ses services, elle fait usage des livres apocryphes, Bingham oppose l'article VI de la Confession des Pays-Bas (acceptée par l'Eglise réformée de France au premier synode de Vitré, en 1583) qui autorise la lecture des livres apocryphes dans la mesure où ils s'accordent avec les livres canoniques :

... lesquels (sous-ent. : livres apocryphes) l'Eglise peut bien lire, et d'iceux prendre instructions des choses accordantes aux livres canoniques; mais ils n'ont point telle force et vertu que par un témoignage d'iceux on puisse arrêter quelque chose de la foi ou religion chrétienne, tant s'en faut, qu'ils puissent ramoindrir l'autorité des autres [2].

A ceux qui sont Dissidents par refus de porter le surplis en usage dans l'Eglise d'Angleterre, Bingham cite les opinions de Théodore de Bèze [3] et de Pierre Martyr Vermigli qui considéraient la question des vêtements liturgiques comme un *adiaphoron* dont personne n'a le droit de faire la cause d'un schisme.

A ceux qui n'acceptent pas de s'agenouiller pour la prière, l'auteur de l'Apologie rappelle l'article I du chapitre X de la Discipline des Eglises réformées de France :

On corrigera l'irrévérence, laquelle s'aperçoit en plusieurs, lorsqu'ils sont présents aux prières publiques ou domestiques, de ne se découvrir point le chef, et de ne fléchir point les genoux, chose qui répugne à la piété, donne soupçon d'orgueil, et peut scandaliser

[1] *... atque sic tum passim variae a variis Reformationis authoribus conditae et praescriptae sunt S. Liturgiae formulae, simplices et purae, in Germania, Anglia, Scotia, Belgio, etc., quam minimum fieri potuit ab antiquis formulis primitivae Ecclesiae abscedentes, quibus hactenus Reformati, quique in sua gente et districtu, feliciter et cum fructu usi sunt.*
Donec tandem nuperrime exorti sunt in Anglia morosi, scrupulosi, et delicatuli nimium (ne superstitiosos plane dicam) homines, quibus Ecclesiae suae hactenus usurpata Liturgia visa est multis, sed levissimis, nulliusque pene momenti, de causis, non improbanda solum, verum etiam plane abroganda, et penitus una cum toto Episcoporum hierarchico regimine abolenda et obliteranda... — Theses theologicae de liturgia, an certis et conceptis verbis fieri debeat, in : *Syntagma thesium theologicarum in Academia Salmuriensi variis temporibus disputatarum...*, Saumur, 1664, p. 658.

[2] Edition publiée sous les auspices de la Société calviniste de France, Paris, 1934, p. 184.

[3] Cf. plus loin, p. 148.

les bons. Et pourtant les pasteurs seront avertis, comme aussi les anciens et chefs de famille, de veiller soigneusement à ce que durant lesdites prières, un chacun sans exception, ou acceptation de personnes, donne par ces marques extérieures, témoignages de l'humilité de son cœur, et de l'hommage qu'il fait à Dieu : sinon que quelqu'un soit empêché de ce faire par maladie ou autrement, dont le jugement sera laissé au témoignage de sa propre conscience [1].

Aux Dissidents qui contestent la légitimité d'une formule d'absolution (après la confession des péchés), Bingham fait remarquer que Calvin regrettait de ne pas avoir pu introduire une telle absolution dans sa liturgie.

A ceux qui rejettent les grands symboles œcuméniques, notre auteur objecte la fin de l'article V de la Confession de la Rochelle qui, après avoir reconnu la seule autorité de l'Ecriture, ajoute :

Et suivant cela nous avouons les trois symboles, à savoir des Apôtres, de Nicée et d'Athanase, parce qu'ils sont conformes à la parole de Dieu [2].

Bingham consacre ensuite de nombreuses pages à la défense de la sainte cène telle que la célèbrent les Anglicans. Aux Dissidents qui s'élèvent contre l'Eglise d'Angleterre sous prétexte que les fidèles doivent recevoir les espèces eucharistiques assis [3], et non agenouillés, l'auteur de l'Apologie montre que ni Théodore de Bèze, ni Pierre Martyr Vermigli ne s'opposaient à l'agenouillement lors de la communion. Le théologien anglican ajoute que, si les Non-Conformistes veulent se plier vraiment aux coutumes en usage au temps du Christ, ils ne doivent pas être assis pour le repas du Seigneur, mais bien couchés, selon l'usage antique.

L'eucharistie offrait aux yeux des Dissidents et des Anglicans un autre sujet de contestation : celui de la fréquence des communions obligatoires. Au grand mécontentement des Non-Conformistes, l'Eglise d'Angleterre exigeait de ses fidèles qu'ils prissent le repas du Seigneur au moins trois fois par an. Bingham répond ici à ses adversaires en citant l'article XI du chapitre XII de la Discipline des Eglises réformées de France :

Ceux qui auront été longtemps en l'Eglise, et ne voudront communier à la Cène du Seigneur, s'ils le font par mépris, ou de peur d'être obligés de renoncer à toute idolâtrie, après plusieurs admonitions, seront retranchés du corps de l'Eglise : mais si c'est par infirmité, ils seront supportés pour quelque temps, jusqu'à ce qu'ils se puissent confirmer [4].

De l'article XIV du même chapitre de la Discipline (qui, après avoir relevé que la sainte cène est célébrée seulement quatre fois par an [5], exprime

[1] *Op. cit.*, p. 257.

[2] *Op. cit.*, p. 145.

[3] Aujourd'hui encore, dans les Eglises presbytériennes d'Ecosse et des Etats-Unis, la coutume veut que les fidèles, assis à leur place, reçoivent de leur voisin le pain et le vin.

[4] *Op. cit.*, p. 277.

[5] C'est le lieu de rappeler ici l'attitude trop peu connue de Calvin à l'égard de la fréquence de la sainte cène. Dès 1537, le Réformateur réclame dans les « Articles » qu'il a rédigés avec Farel une communion plus fréquente que la communion mensuelle à laquelle il a dû consentir pour sauvegarder la paix : « Il serait bien à désirer que la communication de la sainte Cène de Jésus-Christ fût tous les dimanches pour le moins en usage... » (in *Calvin, homme d'Eglise*, Genève, 1936, p. 3). Malgré tous les démêlés qu'il eut à ce sujet

le désir qu'elle soit plus fréquente), l'auteur de l'Apologie infère que le nombre des communions obligatoires est de quatre par année dans l'Eglise réformée de France.

Les Dissidents reprochaient en outre à l'Eglise d'Angleterre de faire distribuer les espèces aux fidèles par la main des ministres du culte. Bingham défend son Eglise en citant l'article VIII :

Il demeure en la liberté des pasteurs, en distribuant le pain et le vin... [1]

et l'article IX du chapitre XII de la Discipline des Eglises réformées de France :

Les Eglises seront averties que c'est aux Ministres à administrer la coupe en tant que faire se pourra [2].

Mais contre les Dissidents qui voulaient que les fidèles se transmissent la coupe l'un à l'autre, Bingham a mieux encore : il relève une décision du synode national de Saint-Maixent (1609) qui, explicitant l'article IX du chapitre XII de la Discipline que nous venons de citer, signale parmi les « façons nouvelles et particulières » dont il faut s'abstenir lors de la célébration de la sainte cène :

... la coutume de la distribution de la coupe par les fidèles les uns aux autres, contre le règlement de la Discipline qui ne l'attribue qu'aux pasteurs autant que faire se pourra, et aux anciens à leur défaut, en la présence du pasteur, pour le soulager dans une Eglise nombreuse... [3].

L'auteur de l'Apologie montre, de plus, que l'article IX du chapitre XII de la Discipline des Eglises réformées de France fut renforcé au synode d'Alès (1620) par la suppression des mots « en tant que faire se pourra » qui accordaient implicitement aux anciens le droit de distribuer la coupe :

... ces mots, *autant qu'il sera possible*, seront raiés, et dans toutes les provinces, les pasteurs seront obligés de donner la coupe aussi bien que le pain, sans aucune distinction de personnes... [4].

Après avoir réfuté les objections ayant trait à la sainte cène, Bingham s'arrête aux critiques que les Non-Conformistes portaient contre le baptême,

avec le magistrat, Calvin n'a pas varié au cours de sa carrière. Il dut faire des concessions, consentir même, à son retour de Strasbourg, à ne célébrer la cène que quatre fois par an. Cela ne l'empêchera pas de garder ses idées et de demander l'institution de l'eucharistie hebdomadaire chaque fois qu'il le pourra. C'est ainsi qu'écrivant aux Seigneurs de Berne en mars 1555, il leur dit : « Or plust à Dieu, Messieurs, que vous et nous en eussions l'usaige (sous-ent. : de la cène) plus fréquent » (*Lettres de Jean Calvin*, tome 2, p. 30-31). Parvenu presque à la fin de sa vie, Calvin exprime le même avis dans sa dernière édition de l'*Institution de la religion chrétienne* : « On devoit à tout le moins chacune sepmaine une fois proposer à la congrégation des Chrestiens, la Cène de nostre Seigneur : et devoyent estre déclairées les promesses lesquelles en icelle nous repaissent et nourrissent spirituellement » (Livre IV, chapitre XVII, § 46).

[1] *Op. cit.*, p. 276.
[2] *Op. cit.*, p. 277.
[3] Jean Aymon, *op. cit.*, tome 1, p. 375 (art. XIV).
[4] Jean Aymon, *op. cit.*, tome 2, p. 149 (art. XIV).

tel qu'il est administré dans l'Eglise anglicane. Un des grands reproches des Dissidents visait la rubrique qui, à la fin de la liturgie du baptême, déclare que les enfants baptisés qui meurent avant d'avoir commis un péché actuel sont indubitablement sauvés. L'auteur de l'Apologie répond que, sur ce point, la doctrine de l'Eglise d'Angleterre est aussi celle de l'Eglise réformée de France; il cite à ce propos le 17e canon du synode de Dordrecht (que les Réformés français reconnurent au premier synode de Charenton, en 1623) :

C'est pourquoi, puis que nous devons juger de la volonté de Dieu par sa Parole, qui témoigne que les enfants des fidèles sont saints, non pas à la vérité par leur nature, mais par un bienfait particulier du traité de grâce, dans lequel ils sont compris avec leurs parents : les pères et mères craignant Dieu ne devroient pas douter de l'élection à salut de leurs enfants, dont Dieu prend soin dès leur enfance [1].

La confirmation anglicane suscitait aussi une forte opposition dans les milieux non-conformistes, tout d'abord parce qu'elle comporte l'imposition des mains. Pour défendre son Eglise, Bingham cite ici le commentaire que Calvin a donné d'Hébreux 6. 2 :

Il conjoint *l'imposition des mains* avec le Baptesme : pource que comme il y avoit deux ordres de ceux qui estoyent nouvellement instruits, aussi y avoit-il double cérémonie. Car ceux qui estoyent estrangers ne parvenoyent point au Baptesme, qu'ils n'eussent fait confession de leur foy : l'instruction donc et ordre de catéchiser précédoit le Baptesme en ceux-ci. Mais quant aux enfants des fidèles, pource qu'ils estoyent adoptez dés le ventre de la mère, et appartenoyent par le droict de la promesse au corps de l'Eglise, ils estoyent baptisez dés leur enfance : et après qu'ils estoyent sortis d'enfance, et qu'on les avoit enseignez en la foy, ils se présentoyent aussi pour estre catéchisez publiquement : ainsi en ceux-ci cela se faisoit depuis le Baptesme : mais on adjoustoit lors un autre signe : asçavoir l'imposition des mains. Ce seul passage rend assez suffisant tesmoignage que la source de ceste cérémonie est venue des Apostres... [2].

A ceux qui s'élevaient contre la confirmation parce que, normalement, l'évêque en est le ministre, l'auteur de l'Apologie oppose le passage suivant de l'« Institution de la religion chrétienne » :

Cest ordre estoit jadis en l'Eglise, que les enfans des Chrestiens, estans venus en aage de discrétion, qu'on appelle, estoyent présentez à l'Evesque, pour faire confession de leur Chrestienté, telle que faisoyent à leur Baptesme les Payens qui s'estoyent convertis. Car quand un homme d'aage vouloit estre baptisé, on l'instruisoit pour quelque espace de temps, jusques à ce qu'il peust faire une confession de sa foy devant l'Evesque et tout le peuple. Ainsi, ceux qui avoyent esté baptisez en leur enfance, pource qu'ils n'avoyent point fait telle confession en leur baptesme, estans devenus grans, se présentoyent derechef à l'Evesque, pour estre examinez selon la forme du Catéchisme qui estoit lors commune. Or afin que cest acte eust plus de dignité et de révérence, on y usoit de la cérémonie de l'imposition des mains. Ainsi le jeune enfant, ayant donné approbation de sa foy, estoit renvoyé avec bénédiction solennelle... Quant à moy, je prise bien une telle imposition des mains, qui se feroit simplement par forme de prières. Et seroye bien content qu'on en usast aujourd'huy, moyennant que ce fust purement et sans superstition [3].

Après avoir encore légitimé, selon son procédé habituel de citations, l'administration de la sainte cène aux malades et quelques autres céré-

[1] Jean Aymon, *op. cit.*, tome 2, p. 302 (art. XVII du chap. XXVI).
[2] *Commentaires de Jehan Calvin sur le Nouveau Testament*, Paris, 1855, t. 4, p. 418-419.
[3] Livre IV, chapitre XIX, § 4.

monies, Bingham clôt son troisième livre en remarquant qu'aucun Dissident n'a le droit de se séparer de l'Eglise établie sous prétexte que la liturgie anglicane s'oppose à celle de l'Eglise réformée de France.

L'Eglise réformée de France et les canons de l'Eglise anglicane

Le quatrième livre [1] de l'Apologie entend montrer que les canons de l'Eglise d'Angleterre ne méritent pas les critiques non-conformistes, puisqu'ils peuvent trouver une légitimation dans les décisions des synodes et dans les écrits des théologiens de l'Eglise réformée de France. Parmi les nombreux canons que Bingham s'attache à défendre, le 7e et le 38e retiendront seuls notre attention : à eux deux, ils suffisent à créer un fossé infranchissable entre Anglicans et Dissidents.

Le 7e canon de l'Eglise anglicane concerne l'épiscopat diocésain. Avant de procéder à la réfutation des Dissidents qui l'attaquent, Bingham remarque que, si l'Eglise réformée de France diffère de l'Eglise d'Angleterre, c'est sans doute par son système de gouvernement qui attribue à tous les pasteurs une même autorité et une égale puissance [2]. Pourtant, ajoute l'auteur de l'Apologie, la différence qui sépare Réformés et Anglicans provient des circonstances plus que de toute autre chose. Bingham montre, en effet, que la Réforme n'a pas pu se faire en France par le moyen des évêques [3], comme ce fut le cas en Angleterre, et que, pour cette raison, les Réformateurs furent obligés de rompre avec la hiérarchie épiscopale. Cela dit, le théologien anglican n'est pas embarrassé de trouver chez les auteurs réformés de nombreux textes en faveur d'un certain épiscopat.

De Calvin, Bingham ne relève que [4] le passage suivant tiré de la « Supplication et remonstrance sur le faict de la chrestienté et de la réformation de l'Eglise, faicte au nom de tous amateurs du Règne de Iesu Christ, à l'Empereur, et aux Princes et estatz tenans maintenant iournée impériale à Spire » :

[1] Intitulé : *The Objections against the Canons of the Church of England, considered and answered upon the Principles and Practice of the Reformed Church of France.*

[2] Bingham fait allusion ici à l'article XXX de la Confession de la Rochelle qui déclare : « Nous croyons que tous les vrais pasteurs, en quelque lieu qu'ils soient, ont même autorité et égale puissance, sous un seul chef, seul souverain et seul évêque universel, Jésus-Christ; et, pour cette cause, que nulle Eglise ne doit prétendre à aucune domination ou seigneurie sur l'autre » (*op. cit.*, p. 167).

[3] Signalons pourtant les tentatives de Jean-Antoine Caraccioli, évêque de Troyes, d'Odet de Châtillon, évêque de Beauvais, et d'autres encore.

[4] On pourrait citer, en effet, maints autres passages de l'œuvre de Calvin qui sont en faveur d'un épiscopat bien compris. Cf. par exemple le chapitre IV du livre IV de l'*Institution de la religion chrétienne*, les lettres au duc de Somerset (en 1548), à l'archevêque Cranmer (en 1552 et en 1553), au roi de Pologne Sigismond-Auguste (en 1554). On trouvera la liste et le commentaire des textes calviniens favorables à l'épiscopat dans les travaux de deux théologiens réformés, Jacques Pannier et John T. Mc Neill. Le premier est l'auteur d'une remarquable étude sur *Calvin et l'épiscopat; l'épiscopat, élément organique de l'Eglise dans le calvinisme intégral* (14e cahier de la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*), Strasbourg et Paris, 1927; le second a publié dans *The Presbyterian Tribune* (juin 1942, p. 14 ss) un article très positif intitulé « Calvin and Episcopacy ».

Si seulement ils (sous-ent. : les catholiques romains) nous montraient une hiérarchie dans laquelle les évêques prouveraient leur supériorité en ne refusant pas d'être les sujets du Christ, en dépendant de lui comme du seul chef et en se rapportant à lui..., car alors je déclarerais dignes de toute malédiction ceux qui ne témoigneraient pas à cette hiérarchie le respect et la plus grande des obéissances [1].

De Pierre Du Moulin, l'auteur de l'Apologie cite un passage du « Bouclier de la foy » qui, après avoir proclamé « l'égalité des pasteurs en ce qui est de l'authorité d'annoncer l'Evangile et d'administrer les sacrements », déclare :

Mais quant à la police ecclésiastique, nous ne tenons point l'égalité des pasteurs estre absolument nécessaire. Nous n'estimons point cest ordre estre un poinct de la foy, ni de la doctrine du salut. Nous vivons, Dieu merci, en concorde fraternelle avec les Eglises voisines qui suivent une autre forme, et où les Evesques ont quelque supériorité [2].

De Jean Daillé, Bingham cite le texte suivant qui est extrait de la « Réplique à Messieurs Adam et Cottiby » :

Ie suis si éloigné de ce que vous m'imputez, de les (sous-ent. : les évêques) mépriser, ou de les outrager, que tout au contraire, j'ay de l'indignation en moy-mesme toutes les fois que je songe à l'injure que le pape leur a faite en les abbaissant si bas au dessous du rang qu'ils tenoient dans l'ancienne Eglise. Et je souhaiterois de bon cœur qu'ils le tinssent encore maintenant dans la vôtre; et je prie Dieu qu'il leur inspire le courage de s'y rétablir. Les affaires du christianisme s'en porteroyent beaucoup mieux. Aussi est-il clair que Calvin lui-mesme a honoré les évesques, qui n'étant pas sujets au pape, enseignoient la pure et simple doctrine des apôtres, repurgée du levain de vos traditions humaines, tels qu'étoient les prélats d'Angleterre Cranmer, Archevesque de Canterbury, et Hopperus, Evesque de Vigorne, et autres. Nous avons toujours entretenu et entretenons encore avec leurs successeurs la mesme communion chrétienne [3] en foy et en charité, nonobstant la diverse manière de gouvernement ecclésiastique qui se treuve ches eux et ches nous... — ... nous confessons qu'au fond leur charge (sous-ent. : celle des évêques) est bonne et légitime, établie par les apôtres selon le commandement du Seigneur dans les Eglises qu'ils ont fondées [4].

Des « expédiens » proposés au synode national de Tonneins (1614) pour « réunir les Églises chrétiennes qui ont secoué le joug du pape, et pour ajuster les diférens qui sont survenus entr'elles, ou qui peuvent encore s'élever dans la suite » [5], le théologien anglican cite enfin le 7e :

[1] *Talem nobis hierarchiam si exhibeant : in qua sic emineant episcopi, ut Christo subesse non recusent : ut ab illo, tanquam unico capite, pendeant, et ad ipsum referantur... : tum vero nullo non anathemate dignos fatear, si qui erunt, qui non eam reverenter summaque obedientia observent.* — *Supplex exhortatio ad invictiss. Caesarem Carolum Quintum et illustriss. Principes aliosque ordines, Spirae nunc imperii conventum agentes...*, in : *Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia*, vol. VI, Brunswick, 1867, p. 522-523.

[2] *Bouclier de la foy, ou Défense de la Confession de foi des Eglises réformées du Royaume de France*, Genève, 1624, p. 495.

[3] Sur les nombreux rapports qu'ont entretenus Anglicans et Réformés au cours des XVIe et XVIIe siècles, cf. l'étude de Norman Sykes, *The Church of England and Non-Episcopal Churches in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (« Theology » Occasional Papers, New Series, N° 11), Londres, 1949.

[4] *Réplique de Iean Daillé aux deux livres que Messieurs Adam et Cottiby ont publiéz contre luy*, Genève, 1662, vol. 2, p. 261-262.

[5] Ces « expédients » soulèvent une question d'histoire qui, tout en étant secondaire, mérite pourtant d'être relevée ici. Le nombre, l'enchaînement et le contenu des 21 « expédients » proposés au synode national de Tonneins se retrouvent exactement dans les

Touchant lesquelles cérémonies et la discipline de l'Eglise, on feroit une déclaration mutuelle... par laquelle lesdits députés déclareroient, au nom de leurs principaux, que les Eglises ne se jugeroient, ni ne se condamneroient jamais l'une l'autre pour cette différence, ne devant en aucune manière être un obstacle à notre union, en une même foi et doctrine, nonobstant laquelle on s'aimeroit et embrasseroit l'un l'autre de cœur et d'affection, comme des croians fidèles et membres unis d'un même corps [1].

Le 38e canon de l'Eglise anglicane était contesté par les Dissidents parce qu'il prévoit la suspension, l'excommunication et finalement l'exclusion du ministre qui ne se conformerait pas à la liturgie de l'Eglise établie. Bingham répond ici aux Non-Conformistes en relevant l'article XLVII du chapitre I de la Discipline des Eglises réformées de France :

Les Ministres seront déposés, qui enseigneront mauvaise doctrine, et après avoir été suffisamment admonestés ne désisteront. Item, ceux qui n'obéiront aux saintes admonitions prises de la Parole de Dieu, qui leur seront faites par le Consistoire. Ceux aussi qui seront de vie scandaleuse, ceux qui seront convaincus d'hérésie, schismes, rébellion contre l'ordre ecclésiastique... [2]

A cet article, le théologien anglican ajoute, entre autres, la décision suivante, prise au synode national de Montauban (1594) :

On ne changera rien au formulaire des prières publiques, ni à celui de l'administration des sacremens : le tout aiant été bien et saintement dressé, en termes clairs, et pris la plupart de la Parole de Dieu [3].

Bien plus, l'auteur de l'Apologie montre par la citation de l'article XII du chapitre Ier de leur Discipline que les pasteurs de l'Eglise réformée de France ne sont pas seulement liés à un ordre liturgique, mais encore tenus d'observer des règles précises quand ils prêchent :

... Ne prêcheront sans avoir pour sujet de tout leur propos un texte de l'Ecriture sainte, qu'ils suivront ordinairement : et du texte, ils en prendront et exposeront le plus qu'ils pourront, s'abstenant de toutes amplifications non nécessaires, de digressions, longues et sans occasions, d'un amas de passages de l'Ecriture hors le besoin, et d'un récit vain de diverses expositions. N'allègueront que bien sobrement les écrits des anciens docteurs, et beaucoup moins les histoires et auteurs profanes. Ne traiteront aussi la doc-

« Ouvertures pour travailler à l'union des Eglises chrestiennes qui ont secoué le joug de la papauté et appaiser les differents qui sont desja nés, ou qui pourront naistre à l'advenir » que M. Jaques Courvoisier a publiées partiellement dans *The Ecumenical Review* (vol. 1, N° 1, automne 1948, p. 79-82). Ces « ouvertures », attribuées à Pierre Du Moulin par David Blondel, auraient, selon M. Courvoisier, été composées par le pasteur de l'Eglise réformée de Paris après le séjour qu'il fit en Angleterre, en 1615, pour répondre à une invitation du roi Jacques Ier. Cette hypothèse méconnaît le fait que les « expédients » du synode de Tonneins (1614), antérieurs d'une année aux « ouvertures », ont vraisemblablement inspiré ces dernières. Le texte de Pierre Du Moulin ne nous apparaît, en effet, que comme une reprise, modifiée légèrement dans sa forme, des décisions prises en synode national par les Réformés français. — En repoussant plus loin la question, on pourrait supposer que Pierre Du Moulin fut à Tonneins le promoteur des « expédients ». Tel n'est pourtant pas le cas : Aymon nous montre expressément (*op. cit.*, tome 2, p. 5, art. II) que le pasteur de l'Eglise réformée de Paris n'assistait pas au synode national de 1614.

[1] Jean Aymon, *op. cit.*, tome 2, p. 58 (art. VII).

[2] *Op. cit.*, p. 212.

[3] Jean Aymon, *op. cit.*, tome 1, p. 181 (art. XX).

trine en forme scholastique, ou avec mélange des langues. Bref, fuiront tout ce qui peut servir à ostentation, ou en donner soupçon en quelque sorte. A quoi les Consistoires, Colloques et Synodes tiendront la main soigneusement [1].

Après avoir répondu aux attaques portées par les Dissidents contre un certain nombre d'autres canons qui ne nous intéressent pas ici, Bingham montre que, même si l'Eglise d'Angleterre peut commettre quelques erreurs, celles-ci ne sauraient en aucun cas légitimer un schisme. Pour étayer sa thèse, le théologien anglican cite la lettre que Calvin écrivit à Farel, le 24 octobre 1538, peu après leur expulsion de Genève, et dans laquelle l'auteur de l'« Institution » s'exprime ainsi à propos des Genevois qui, restés fidèles à leurs anciens pasteurs, se demandaient s'ils pouvaient recevoir la sainte cène de la main des nouveaux ministres que le magistrat leur avait imposés :

Il devrait y avoir parmi les chrétiens une haine si grande de la division qu'ils devraient toujours, autant que possible, éviter le schisme; il devrait y avoir un si grand respect du ministère et des sacrements que partout où les chrétiens constatent l'existence de ce ministère et de ces sacrements, ils devraient reconnaître l'existence de l'Eglise. Ainsi, quoique par la permission de Dieu l'Eglise (sous-ent. : de Genève) soit gouvernée par ces ministres-là (c'est-à-dire : ceux qui ont succédé à Calvin et à Farel), quels qu'ils soient, s'ils (sous-ent. : les chrétiens demeurés fidèles aux Réformateurs expulsés) aperçoivent en elle les marques de l'Eglise, il vaudrait mieux qu'ils ne se tinssent pas à l'écart de la communion. Et le fait que certaines doctrines impures sont enseignées dans cette Eglise ne constitue pas un obstacle; car on trouverait difficilement une Eglise qui fût purgée de tout reste d'ignorance. Il nous suffit que la doctrine qui fonde l'Eglise du Christ ait et obtienne place [2].

Au témoignage de Calvin, Bingham ajoute celui de Théodore de Bèze qui, vers l'année 1568, usa de toute son influence auprès de certains Dissidents pour les dissuader de rompre avec l'Eglise établie. Voici, par exemple, ce que le successeur de Calvin écrivait à propos des vêtements liturgiques en usage dans l'Eglise d'Angleterre :

Ensuite beaucoup de choses peuvent et même doivent être tolérées, bien qu'elles ne soient pas ordonnées régulièrement. C'est pourquoi, quand bien même ils (sous-ent. : les Anglicans) ont réintroduit faussement, à notre avis du moins, ces (sous-ent. : vêtements) dans l'Eglise, nous répondons d'abord ce qui suit : vu que les vêtements n'appartiennent pas à la catégorie des choses impies en elles-mêmes, ils ne nous paraissent pas avoir une importance telle que les pasteurs devraient abandonner leur ministère plutôt que de les revêtir, ou que les fidèles devraient renoncer à leur nourriture publique plutôt que d'écouter leurs pasteurs ainsi revêtus [3].

[1] *Op. cit.*, p. 197-198.

[2] ... : *Tantum debere inter Christianos esse odium schismatis, ut semper quoad licet refugiant; tantam ministerii ac sacramentorum reverentiam esse oportere, ut ubicunque exstare haec cernunt, ecclesiam esse censeant. Quando igitur Domini permissu fit, ut per illos, qualescunque tandem sint, ecclesia administretur, si ecclesiae signa illic conspiciunt, satius fore si non se a communione alienent. Nec obest quod impura quaedam dogmata illic tradantur; reliquias enim ignorantiae vix ulla est ecclesia quae prorsus nullas retineat. Nobis sufficit, si doctrina qua Ecclesia Christi fundatur locum habeat atque obtineat.* — *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française*, publiée par A.-L. Herminjard, tome 5, Genève, etc., 1878, p. 168-169.

[3] *Deinde possunt, ac etiam debent multa tolerari, quae tamen recte non praecipiuntur. Itaque primum respondemus, etsi ista nostro quidem iudicio non recte revehuntur in Ecclesiam, tamen quum non sint ex earum rerum genere, quae per se impiae sunt, non videri nobis*

Et, plus loin, Théodore de Bèze définit ainsi le devoir des pasteurs et des fidèles en face des défauts de leur Eglise :

Mais ces choses qu'ils (sous-ent. : les pasteurs) ne peuvent changer, qu'ils les supportent plutôt que d'abandonner l'Eglise et de donner ainsi à Satan, qui ne cherche rien d'autre, l'occasion d'amener des maux plus grands et plus dangereux. Quant aux fidèles, nous leur conseillons d'écouter tout de même attentivement la doctrine (tant qu'elle reste pure) et d'user religieusement des sacrements [1].

Le dernier argument auquel Bingham recourt pour convaincre d'erreur les Dissidents, est de montrer que l'Eglise réformée de France porte un tel amour à la cause de l'unité chrétienne qu'elle a toujours été prête à se rapprocher des Eglises luthériennes, pourtant bien différentes d'elle. L'auteur de l'Apologie cite ici le 13e des « expédiens » proposés au synode national de Tonneins (1614) pour « réunir les Eglises chrétiennes qui ont secoué le joug du pape, et pour ajuster les diférens qui sont survenus entr'elles, ou qui peuvent encore s'élever dans la suite » :

Les points dans lesquels nous diférons d'avec les *Luthériens* sont de deux sortes. Il y en a qui seroient fort aisés à accorder. Les cérémonies des *Eglises luthériennes* sont de cette nature qu'on les peut facilement excuser et tolérer, parce qu'elles regardent plutôt la bienséance qu'aucune nécessité... [2].

Bingham relève que, si les Dissidents faisaient preuve de la compréhension dont témoigne le 13e « expédient » de Tonneins, ils ne manqueraient pas de se réconcilier avec l'Eglise d'Angleterre qui n'est certainement « pas plus corrompue » [3] que les Eglises luthériennes.

Conclusion

Il ne s'agit pas ici de notre conclusion personnelle, mais de celle [4] que Bingham ajoute aux quatre livres dont nous avons relevé les points les plus intéressants. Après avoir essayé de montrer que l'Eglise réformée de France ne désavoue pas les principes et les usages de l'Eglise anglicane, l'auteur de l'Apologie invite les Dissidents qui invoquent l'exemple des « meilleures Eglises réformées » à rentrer dans le giron de l'Eglise établie et encourage les pasteurs non-conformistes à accepter une réordination épiscopale.

illas tanti momenti, ut propterea vel pastoribus deserendum sit potius ministerium quam ut vestes illas assumant, vel gregibus omittendum publicum pabulum, potius quam ita vestitos pastores audiant. — *Epistola XII ad quosdam anglicarum ecclesiarum fratres, super nonnullis in Ecclesiastica politia controversis*, in : *Epistolarum theologicarum Theodori Bezae Vezelii, Liber unus*, Genève, 1573, p. 107.

[1] *Sed ista tamen quae mutare non possunt, ferant potius quam Ecclesias ob eam causam deserendo, maioribus et periculosioribus malis occasionem Sathanae nihil aliud quaerenti praebeant. Gregibus autem (integra manente doctrina) suademus ut doctrinam ipsam nihilominus attente audiant, sacramentis religiose utantur...* — *Ibid.*, p. 108.

[2] Jean Aymon, *op. cit.*, tome 2, p. 59 (art. XIII).

[3] Joseph Bingham, *op. cit.*, p. 826.

[4] Intitulée : *The Conclusion, containing a serious Address to Dissenters and to the Refugees of the French Church, to joyn in constant and full Communion with the Church of England.*

Mais Bingham ne se borne pas à s'adresser à ses compatriotes; il se tourne encore vers les Réformés français que les persécutions ont chassés en Angleterre. Après avoir remarqué que ceux d'entre eux qui sont pasteurs acceptent généralement [1] la réordination épiscopale [2], il invite ceux qui sont encore en dehors de l'Eglise anglicane à se rattacher à elle. Le langage qu'il tient alors, tout insolite qu'il peut paraître, mérite d'être entendu; c'est celui d'un homme qui a souffert des divisions du protestantisme et qui a combattu pour la cause de l'unité chrétienne :

Je m'adresserai enfin aux membres de l'Eglise (sous-ent. : réformée) de France qui ont fui l'ardeur et la fureur des récentes persécutions pour chercher refuge ici. Ce que j'ai à leur dire, c'est que, s'ils respectent l'autorité vénérable de leurs synodes nationaux, s'ils admettent les principes, professent la foi et consentent à se soumettre à la discipline de l'Eglise dans laquelle ils furent baptisés, ils soutiendront et défendront vigoureusement la cause de l'Eglise d'Angleterre contre tous ceux qui se séparent d'elle déraisonnablement pour constituer des communions distinctes.

C'est un fait certain qu'en vertu de ses principes, l'Eglise (sous-ent. : réformée) de France n'aime pas la désunion : tous ceux de ses fils qui sont censés comprendre sa doctrine doivent s'accorder avec moi sur ce point. C'est pourquoi, s'il y a des Réformés français qui se conduisent autrement et qui, de façon secrète ou déclarée, encouragent le schisme ou des opinions qui l'engendrent, on doit conclure qu'ils agissent autant contre les vrais intérêts et les principes de leur Eglise que contre ceux de l'Eglise anglicane... [3]

S'ils se rattachent ou prêtent appui aux Indépendants, ils sont condamnés par un de leurs synodes nationaux [4] qui déclare que les principes de ces Dissidents sont tout à fait pernicieux et détruisent l'ordre et la paix, non seulement de l'Eglise, mais encore de l'Etat.

S'ils s'unissent aux Presbytériens, ils ne doivent plus admettre les principes de leur Eglise qui reconnaît l'épiscopat diocésain d'Angleterre comme étant conforme à la Parole de Dieu et qui, en même temps, estime coupable et illégal le fait de se séparer de l'Eglise anglicane (en invoquant l'épiscopat ou toute autre chose pour motif). Les principes de l'Eglise (sous-ent. : réformée) de France ne peuvent pas s'accorder avec les principes et les usages actuels des Presbytériens anglais qui s'efforcent d'abolir l'épiscopat, parce qu'il serait contraire à la Parole de Dieu, et qui allèguent maints autres prétextes pour justifier leur dissidence.

En conséquence, comme les membres de l'Eglise (sous-ent. : réformée) de France respectent les principes qui sont les leurs, comme ils révèrent l'autorité de leurs synodes nationaux et se soucient de promouvoir la constitution qui leur est propre, ils sont tenus — c'est pour eux une question d'honneur, d'intérêt et de conscience — de... montrer qu'ils n'approuvent pas la désunion qui existe aujourd'hui [5].

RICHARD STAUFFER

[1] PANNIER, dans son ouvrage sur *Calvin et l'épiscopat*, montre en effet que maints pasteurs français réfugiés en Angleterre ont exercé leur ministère dans l'Eglise établie de ce pays, après y avoir été réordonnés.

[2] Durant le XVIe et jusqu'au début du XVIIe siècle, les ministres des Eglises réformées étrangères de constitution presbytérienne furent reçus dans l'Eglise d'Angleterre sans y être réordonnés. C'est l'Acte d'Uniformité de 1662 qui fit de l'ordination épiscopale la condition d'accès *sine qua non* au ministère anglican. La réordination qu'acceptaient les pasteurs des Eglises non-épiscopales qui entraient dans l'Eglise d'Angleterre n'impliquait nullement, du reste, le rejet ou le mépris de leur première consécration. Cf. NORMAN SYKES, *The Church of England and Non-Episcopal Churches in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (« Theology » Occasional Papers, New Series, N° 11), Londres, 1949, p. 24 ss.

[3] JOSEPH BINGHAM, *op. cit.*, p. 829.

[4] Le troisième synode de Charenton (1644) dont la condamnation des Indépendants a été relevée à la p. 134.

[5] JOSEPH BINGHAM, *op. cit.*, p. 830.

SENS ET LÉGITIMITÉ THÉOLOGIQUE DES TEMPS ET DES FÊTES DE L'ANNÉE CHRÉTIENNE

Nous célébrons régulièrement nos fêtes de Noël, de Pâques et de Pentecôte, pour ne citer que les principales. Nous obéissons ainsi à des habitudes pieuses louables, mais sans penser à nous poser la question de la légitimité de notre attitude face à la Parole de Dieu. Nous ne sommes pas sans savoir que divers groupes chrétiens, héritiers d'un certain puritanisme extrémiste issu de la Réforme du seizième siècle, ont aboli carrément les fêtes chrétiennes que les Eglises ont traditionnellement maintenues. Nous passons outre en souriant, ou bien nous fulminons, devant ce rigorisme que nous taxons peut-être de borné ou d'inhumain, tout comme devant le littéralisme biblicisme des sabbatistes qui anathématisent notre dimanche. Mais nous donnons-nous la peine de poser théologiquement le problème des fêtes, pour voir clairement si nous pouvons légitimer nos coutumes ecclésiastiques, et si nous pouvons, en bonne conscience, approuver et favoriser l'importance que tend à prendre plus qu'autrefois, dans l'Eglise réformée, l'année ecclésiastique ou année liturgique, avec ses temps et ses fêtes ? Nous nous trouvons confrontés ici avec un aspect particulier du problème théologique des relations de la loi et de la grâce, en fonction d'un autre problème à la fois philosophique et théologique : le problème de la nature du temps. Je n'ai pas la prétention de le résoudre *ex professo*; je n'ai d'autre propos ici que d'essayer de délimiter et d'éclairer une question à laquelle on ne s'est guère intéressé jusqu'à maintenant.

Les groupes dissidents qui récusent les fêtes sont, il faut en convenir, dans la ligne de principe adoptée par Calvin. Celui-ci ne voyait dans les fêtes que des inventions humaines, et il pensait sans doute aux innombrables commémorations de saints qui encombraient le calendrier de l'Eglise médiévale. Ou bien il les envisageait comme un héritage périmé du judaïsme, dont la fonction pédagogique provisoire n'a plus de raison d'être depuis la venue du Christ. A Genève, le réformateur ne put supprimer Pâques et Pentecôte, qui coïncident toujours avec un dimanche; toutefois les prédicants n'avaient aucune obligation de traiter de l'objet de la fête dans leur sermon; quant à la liturgie, alors à l'état embryonnaire, elle n'y faisait, bien entendu, aucune allusion. Les fêtes de Noël, de la Circoncision (jour de l'An), de l'Annonciation et de l'Ascension ayant été rétablies après l'expulsion de Calvin en 1538, celui-ci n'osa pas les abolir à nouveau lors de son retour en 1541. Elles demeurèrent donc en vigueur quelque temps, jusqu'au moment d'un nouveau revirement des magistrats genevois; elles furent alors supprimées pour longtemps.

La pensée de Calvin sur le sujet s'exprime dans son commentaire de l'Epître aux Galates, à propos du chap. 4, v. 10 : « Quelle était l'observation

que saint Paul réprouve ? Certes une observation qui obligeait les consciences et les chargeait de scrupule, comme étant nécessaire au service de Dieu et laquelle discernait entre un jour et l'autre... Quand donc elle attribue aux jours quelque sainteté particulière, quand on discerne un jour d'un autre par dévotion, quand la fête et le délaissement d'œuvre est estimé partie du service de Dieu, voilà un abus et une mauvaise observation des jours... Quant à nous, quand nous avons quelque différence des jours, nous ne jetons pas un lacs de nécessité sur les consciences. Nous ne discernons point entre les jours comme si l'un était plus saint que l'autre; nous ne constituons point en cela religion ni service de Dieu, mais seulement nous pourvoyons *à l'ordre et concorde commune*. Ainsi l'observation que nous avons entre nous est libre et répurgée de toute superstition. [1] »

Il est intéressant également de lire le commentaire de Calvin sur 1 Cor. 16. 2. Après avoir traduit *kata mian sabbathou* par « en un des sabbats », il ajoute : « Je n'approuve (pas) ce que Chrysostome pense le sabbat être mis ici pour le jour du dimanche. Car il est plus vraisemblable que les apôtres aient retenu pour le commencement le jour qui était déjà usité, et que quelque temps après, étant contraints par la superstition des Juifs ils ont aboli ce jour-là et substitué un autre en lieu. Or on a élu le jour du dimanche plutôt qu'un autre pour ce que c'est le jour que le Seigneur ressuscita; et nous savons que sa résurrection a imposé fin aux ombres de la Loi. Parquoi le jour déjà en soi nous admoneste de la liberté chrétienne. Au surplus on peut facilement recueillir de ce passage que les fidèles ont eu toujours quelque certain jour pour se reposer : non pas que le service de Dieu consiste en oisiveté, mais pour ce qu'il est requis pour *la concorde commune* qu'il y ait un certain jour député pour faire les saintes assemblées, d'autant qu'on ne peut pas obtenir qu'elles se fassent tous les jours. [2] » On sait que les exégètes sont aujourd'hui unanimes à interpréter *kata mian sabbathou* par « premier jour de la semaine » : c'est bel et bien du dimanche qu'il s'agit ici, et nous verrons plus loin l'importance capitale de cette constatation pour la théologie des fêtes. Quoi qu'il en soit, Calvin n'a vu dans l'observation religieuse d'un jour hebdomadaire et le maintien de quelques anciennes fêtes qu'un élément conventionnel, commode et utile à la vie de l'Eglise, mais sans fondement théologique. Comme on l'a dit, pour lui le chrétien « ayant tout reçu du Christ n'attend rien de plus de telle ou telle fête. Les jours fastes sont ceux où il vit dans la communion de son Sauveur, les jours néfastes ceux où il s'écarte de lui et retombe sous le joug du péché. [3] » Cela est vrai, sans aucun doute, mais cela n'exclut pas nécessairement qu'il y ait à l'observation du dimanche et des fêtes d'autres motifs plus essentiels que celui de convention utilitaire. Si ces motifs ont échappé au réformateur, ce n'est pas une raison pour nous de renoncer à les mettre en lumière. Notre tradition confessionnelle n'a pas valeur sacrée au point de nous rendre aveugles à certains aspects du témoignage néo-testamentaire et de la pensée patristique, ou à

[1] *Commentaires de* Jean Calvin sur le Nouveau Testament, t. III, p. 716, Paris, 1855.
[2] *Idem*, p. 510.
[3] R. Herdt, dans *Cérémonies et fêtes chrétiennes*, Paris, Je sers, 1942, p. 31.

certaines intuitions valables des autres confessions chrétiennes. Ce sont ces éléments-là que nous allons maintenant tenter de dégager.

Commençons par ce qui est déterminant pour nous en matière doctrinale : l'attitude et l'autorité du Christ dans les Evangiles.

Les synoptiques sont plutôt avares de détails sur la position prise par Jésus à l'égard des fêtes religieuses d'Israël. Ils nous le montrent observant le sabbat et prenant part ce jour-là au service de la synagogue Que cela fût de sa part une habitude régulière et non un acte occasionnel, le troisième Evangile nous en assure : « Il se rendit à Nazareth où il avait été élevé. *Selon sa coutume*, il entra le jour du sabbat dans la synagogue, et il se leva pour lire » (4. 16). Le premier Evangile l'insinue également : « Jésus allait par toute la Galilée, enseignant dans les synagogues » (4. 23). Nous le trouvons dans la synagogue de Capernaüm (Mc. 1. 21 par.), dans celle de Nazareth (Mc. 6. 1 par.), et dans deux autres dont la localisation n'est pas spécifiée (Mc. 3. 1 par.; Luc 13. 10). Mais si Jésus conserve l'observance du sabbat, il ne considère pas cette institution sacrée comme ayant son but en soi; il l'utilise plutôt comme un moyen en vue du Royaume dont il est à la fois le prophète et le véritable accomplissement. Il est là, dans les synagogues, à chaque sabbat, comme le vivant point d'aboutissement et de réalisation des prophéties et de la Loi, et par conséquent du sabbat inclus dans la Loi. Dans la synagogue de Nazareth, après avoir lu une prophétie messianique du second Esaïe, il déclare : « Aujourd'hui est accomplie cette parole de l'Ecriture que vous venez d'entendre » (Luc 4. 21). Jésus opère un dépassement de l'institution sabbatique; et il l'exprime dans cette parole : « Le sabbat a été fait pour l'homme, et non pas l'homme pour le sabbat; ainsi le Fils de l'Homme est maître même du sabbat » (Mc. 2. 28 par.).

Le sabbat n'est donc plus une « chose » sacrée, un ordre divin objectivé. Il est ramené à son essence spirituelle et à sa valeur prophétique; il débouche en celui qu'il avait mission de signifier : le Christ. Selon le premier Evangile, dans le contexte même de sa parole sur le sabbat, Jésus déclare : « Il y a ici plus que le temple » (Mat. 12. 6). S'il est, lui, le vrai Temple vivant, il est aussi le Sabbat véritable, dont l'autre n'est que l'annonce et la figure. Il est, lui, le vrai repos de Dieu et des hommes. En lui, Dieu se complaît comme en son Fils bien-aimé, son pur chef-d'œuvre, le centre de convergence de toutes les lignes de son plan rédempteur, le point culminant de son œuvre de réparation et de restauration de la création déchue. Il peut faire reposer sur lui un regard satisfait, que nous laissent entrevoir les récits évangéliques du baptême et de la transfiguration : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé en qui j'ai mis toute mon affection. Il est mon Elu, écoutez-le » (Mc. 1. 11 par., Mc. 9. 7 par.). En Jésus le Christ, les hommes aussi trouvent le repos d'un cœur réconcilié et pardonné; Tertullien l'a dit avec son génie habituel : « Tout ce qui est écrit du sabbat, recevons-le spirituellement. En effet, sabbat veut dire *repos*. Or notre vrai sabbat, nous l'avons : c'est notre Sauveur Jésus-Christ lui-même. [1] »

[1] *Adv. Jud.*, 6.

Pour ce qui est des fêtes annuelles prescrites par la Loi mosaïque, la Pâque est la seule dont il soit question dans les Evangiles synoptiques. Dans le protévangile de Luc, Jésus âgé de douze ans se rend à Jérusalem avec Marie et Joseph pour la Pâque; c'est donc tout au début de sa carrière. Luc, comme les deux autres synoptiques, ne mentionne plus cette fête jusqu'au terme du ministère du Seigneur; alors il est question de la Pâque au cours de laquelle Jésus fut mis à mort, mais en des termes tels que la célébration de cette solennité paraît avoir été chose coutumière pour le Maître et ses disciples. Ceux-ci demandent, comme une chose allant de soi : « Où veux-tu que nous te préparions le repas de la Pâque ? » (Mc. 14. 12 et Mat. 26. 17). Cela ressort tout autant et presque davantage du récit de Luc. Là, c'est le Maître qui prend l'initiative : « Allez nous préparer la Pâque, afin que nous la mangions. » Quand le moment est là, il dit aux siens : « J'ai fort désiré de manger cette Pâque avec vous avant que je souffre. Car, je vous le déclare, je ne la mangerai plus jusqu'à ce qu'elle soit accomplie dans le Royaume de Dieu » (22. 8, 14-16). Cette dernière parole, comme celle concernant le sabbat, nous achemine vers un dépassement de la Pâque institutionnelle, c'est-à-dire vers l'éternelle fête pascale du Royaume eschatologique. Par les paroles « ceci est mon corps, ceci est mon sang », le repas pascal (ou préparatoire à la Pâque), prend un sens nouveau et revêt un contenu nouveau : c'est le Christ lui-même qui est ce contenu et qui en est l'aliment. C'est lui, c'est sa personne et son œuvre, dont ce repas est la commémoration; c'est de lui qu'on s'y nourrit. « Christ, notre Pâque, a été immolé », dira saint Paul (1 Cor. 5. 7)

Le quatrième Evangile est plus explicite sur le sujet qui nous occupe. Il nous dépeint Jésus présent une fois ou l'autre à chacune des grandes fêtes de la religion judaïque. On ne s'en étonne pas quand on tient compte des préoccupations typologiques et sacramentelles de cet écrit. Ce souci évident de l'auteur n'implique cependant pas que son témoignage soit dépourvu de valeur historique; car si Jésus a respecté le sabbat et la Pâque, rien ne donne à penser qu'il ait pu faire preuve d'indifférence ou d'hostilité à l'égard des autres fêtes du peuple de Dieu. Il paraît à la fête des Tabernacles (Jn. 7. 2, 14, 37), à celle de la Dédicace (Jn. 10. 22), et à une autre fête qui n'est pas précisée (Jn. 5. 1), sans parler de sa participation aux fêtes pascales (Jn. 2. 13; 12. 12). On a dit fort justement : « Il y a dans cette volonté de présence de Jésus comme l'affirmation qu'il est, lui, la réalité de ces fêtes, et qu'il est venu les accomplir, comme il est venu accomplir toute la Loi. [1] » Au reste, les actions ou les paroles de Jésus relatées dans ces diverses circonstances suggèrent que tel était bien le propos de l'évangéliste. Les discours du Seigneur à l'occasion de l'une ou l'autre des fêtes juives, aux chapitres 5, 7, 10 et 12 de l'Evangile de Jean, sont tous éminemment christologiques et soulignent la divinité de Jésus.

Jésus n'a pas condamné l'institution de jours consacrés. Il n'a pas désiré et ordonné la suppression des commémorations religieuses hebdomadaires ou annuelles en usage dans le judaïsme de son temps. Mais il a versé dans ces vieilles outres un contenu nouveau : *les fêtes du peuple de Dieu sont référées*

[1] J.-J. von Allmen, article « Fêtes » du *Vocabulaire biblique*, Neuchâtel, 1954.

à lui-même, Messie de ce peuple, comme à leur fin. Leur rôle est de manifester non plus un événement du passé, mais l'événement nouveau du Christ et de son Royaume qui viennent changer la figure de ce monde et en annoncent la fin. La communauté christique ou nouveau peuple de Dieu, ne demeurera donc plus liée à ces « rudiments du monde » (Gal. 4. 3, 9; Col. 2. 8, 20), en tant qu'observance de la lettre et dans la situation de l'ancienne alliance. Elle ne peut plus regarder en arrière vers ce qui n'était que figures et signes préparatoires. Elle ne sera plus soumise à des prescriptions vétustes perpétuant un passé périmé et qui obligeraient en conscience. Elle regarde en haut, à la Personne vivante d'un Seigneur maître des temps et des jours, et en avant, vers le jour éternel de ce Seigneur, jour qui a commencé à poindre dès l'instant où il est ressuscité.

Voilà pourquoi saint Paul, auquel nous arrivons maintenant, a pu écrire aux Colossiens : « Que personne ne porte un jugement sur vous à propos d'une fête, d'une nouvelle lune ou d'un sabbat; tout cela n'est que l'ombre des choses qui devaient venir, mais la réalité est en Christ » (2. 16-17). Ici l'apôtre justifie pleinement les croyants qui ont rompu sans retour avec les observances juives. Avec les Galates, il est encore plus catégorique : « Maintenant que vous connaissez Dieu, ou plutôt que vous avez été connus de Dieu, comment retournez-vous encore à ces pauvres et faibles rudiments auxquels vous voulez vous assujettir de nouveau ? Vous observez les jours, les mois, les temps, les années. Je crains pour vous d'avoir travaillé en vain parmi vous » (4. 9-11). Dans le cas particulier, Paul se dresse contre une résurgence du légalisme judaïque qui prend des proportions menaçantes, et qui met en péril le principe même de la grâce, seule salvifique, qui est en Jésus-Christ. En revanche, avec les Romains, en des circonstances sensiblement moins critiques, l'apôtre se montre plus souple et plus tolérant : « L'un estime tel jour plus que tel autre; l'autre estime que tous les jours sont égaux. Que chacun agisse avec une entière conviction d'esprit. Celui qui observe tel jour l'observe pour le Seigneur, et celui qui mange le fait pour le Seigneur, car il rend grâces à Dieu. Et celui qui ne mange pas, le fait aussi pour le Seigneur, et il rend grâces à Dieu » (14. 5-6). En d'autres termes, si le croyant se soumet volontairement à une observance légale, et qu'il le fasse non dans un esprit de propre justice et dans la fausse présomption d'un mérite à acquérir, mais dans la conviction de mieux louer et servir le Seigneur, Paul lui laisse toute latitude de le faire. Le calendrier juif est donc éliminé en tant qu'obligation contraignante et déterminante pour le salut. Il ne saurait y avoir de différence intrinsèque entre les jours et entre les temps, car « tout est à vous, et vous êtes à Christ, et Christ est à Dieu » (1 Cor. 3. 23). Mais il n'est pas incompatible avec l'essence de l'Evangile de marquer certaines dates dans le seul but de mieux glorifier Jésus-Christ le Seigneur.

Par ailleurs, l'apôtre admet que les croyants mettent à part certains jours. Ainsi, il demande aux Corinthiens de mettre en réserve ce qu'ils se proposent de donner pour la collecte en faveur de la communauté de Jérusalem, et de le faire *chaque premier jour de la semaine* (1 Cor. 16. 2). C'est à pareil jour que l'auteur des Actes nous montre Paul officiant au milieu de

la communauté de Troas : « Le *premier jour de la semaine*, alors que nous étions réunis pour rompre le pain... » (Act. 20. 7). Aux Corinthiens également Paul fait cette recommandation : « Christ notre *Pâque* a été immolé; ainsi donc *célébrons la fête* » (1 Cor. 5. 8). Il leur annonce qu'il restera à Ephèse jusqu'à la fête de la *Pentecôte* (16. 8), indice que cette date gardait sa valeur pour lui, et vraisemblablement aussi pour ses destinataires, des pagano-chrétiens pour lesquels, autrement, cette allusion, et le nom même de la fête, n'auraient eu aucun sens. Cette interprétation se trouve corroborée par une notice de l'auteur des Actes : « Paul se hâtait pour être à Jérusalem si possible le jour de la Pentecôte » (20. 16).

Premier jour de la semaine, Pâques, Pentecôte : ce n'est pas l'effet du hasard si ces trois dates, surtout les deux premières, jouent un rôle dans le Nouveau Testament, en dépit du fait que les temps, les jours et les fêtes sont maintenant comme résorbés en Christ, lequel est la fin, le *télos*, de la Loi. C'est même précisément en raison du Christ et de son œuvre que ces dates surnagent au naufrage des observances mosaïques. Elles subsistent en Christ et avec Christ, comme les signes concrets de sa personne et de son œuvre rédemptrice.

« Le premier jour de la semaine, de grand matin » : c'est par ces mots que les quatre évangiles entament le récit de la résurrection de Jésus. Si l'on garde à l'esprit les deux textes 1 Cor. 16. 2 et Act. 20. 7 déjà mentionnés, on voit que cette locution *hê mia sabbathôn* ou *sabbathou* est en passe de devenir stéréotypée. Sa signification purement numérique et chronologique s'est déjà estompée; elle est devenue pratiquement synonyme de *jour de la résurrection* ou *jour du Seigneur ressuscité*. C'est ce que dira plus explicitement quelques décennies plus tard la locution *hê kuriakê hêméra*, le jour seigneurial, dont il est question dans Ap. 1. 10, chez Ignace d'Antioche (Magn. 9. 1), dans la Didaché (14. 1) et chez Justin. L'équivalent latin *dominica dies*, a donné, on le sait, notre mot français *dimanche*.

Ce premier jour d'une semaine d'un mois de *nisan* où Jésus, le Christ crucifié, s'est montré vivant à ses disciples, marque l'avènement d'un temps nouveau, le premier instant d'un *kairos* de Dieu qui est le dernier. Avec le *Kyrios* ressuscité, c'est l'*eschaton* qui fait irruption dans l'éon présent et y met virtuellement fin. La nouvelle création eschatologique commence : Christ vainqueur du péché et de la mort en est les prémices. C'est le signal avant-coureur du déploiement complet, de l'accomplissement, ou consommation parfaite et finale, de l'ère messianique qu'avait inaugurée virtuellement l'apparition en ce monde de l'Elu de Dieu, du Serviteur et Fils de l'Eternel. Le monde de la résurrection est maintenant présent dans et avec ce signe réel, cette annonce effective, qu'est Jésus ressuscité. Celui-ci *est* ce monde nouveau, il contient vraiment en lui « le ciel nouveau et la terre nouvelle » (Ap. 21. 1).

En ressuscitant d'entre les morts, Christ a franchi le *passage* d'un éon à l'autre; en sa personne, il a effectué, pour l'humanité et pour l'univers entier, ce passage décisif. Or, en disant *passage*, nous disons *Pâques*, car tel est le sens du mot hébreu *pesâch*. C'est lors d'une fête pascale juive que le

Seigneur a goûté la mort; et en sa mort c'est le monde présent, la première création caduque et déchue, séparée de Dieu, qui meurt. C'est au cours de cette même fête qu'il a repris vie, une vie vraiment nouvelle qui appartient à un tout autre plan que la vie de ce monde-ci; et en lui, le Ressuscité, c'est la seconde création, rachetée, réconciliée, transfigurée, qui a réellement commencé. En principe, par conséquent, les fidèles du Christ, de la communauté croyante et sauvée, vivent déjà dans la lumière et la joie indiscontinues du Royaume accompli. Dans la foi et l'amour, ils sont déjà dans la fête perpétuelle de la Cité du Dieu vivant. Tous les jours qui passent sont irradiés de cette clarté; plus n'est besoin de mettre à part certains jours, censément jours de fête, se détachant sur l'uniformité grise des jours censément ordinaires. Il semble que la première communauté de Jérusalem ait tenté de vivre cet eschatologisme intégral, puisqu'au dire de l'auteur des Actes, « *chaque jour*, tous ensemble, ils allaient assidûment au temple; à la maison, ils rompaient le pain » (2. 46). Ce pain rompu quotidiennement était l'avant-goût, une réalisation anticipée, du banquet du Royaume, du festin nuptial de l'Agneau, en communion avec tous ceux « qui viendront du nord et du midi, de l'orient et de l'occident et seront à table dans le Royaume de Dieu » (Luc 13. 29).

Pourtant la réalité empirique s'imposait, sans contestation possible : la parousie ne s'était pas encore produite, la « gloire à venir » n'était pas encore manifestée. On a bien dû s'aviser de ceci : l'éon présent qui passe, ce monde que la mort et la résurrection du Messie ont condamné, se survit encore. Ses cadres constitutifs, bien que près d'éclater, tiennent encore et conditionnent notre vie « dans la chair », dans notre corps mortel. Le retard de la parousie met la communauté rachetée dans l'impossibilité pratique de célébrer quotidiennement et à longueur de journée la grande fête eschatologique et de vivre continuellement dans « la salle des noces » (Mat. 22. 1, 10). Le temps de cette création-ci, rythmé par le cours des astres, n'est pas encore aboli. Les mois lunaires et l'année solaire sous-tendent encore la vie des saints « qui sont gardés pour le salut prêt à être manifesté dans les temps derniers » (1 Pi. 1. 5). Il est bien vrai que « les puissances du monde à venir » (Hbr. 6. 5) brisent déjà le carcan du temps terrestre; les récurrences et les divisions de ce temps-là ont donc perdu leur valeur propre et leur caractère normatif, et ne lient plus les enfants du Royaume. Le temps est racheté, lui aussi. Il est assumé et transvalué dans l'*eschaton* déjà présent. Si Paul peut recommander aux fidèles de racheter le temps (Eph. 5. 16 et Col. 4. 5), c'est que le temps a été racheté par le Christ, avec tout l'éon présent. Il n'en reste pas moins que le temps continue à nous tenir en quelque manière sous sa tutelle, car on est présentement dans l'*eschaton* sans y être pleinement encore. Il nous faut donc nous tenir à égale distance entre le légalisme de l'ancienne économie, rivé au temps terrestre et à ses périodicités, et un mysticisme millénariste qui se voudrait déjà totalement affranchi des contingences temporelles. C'est à ce nécessaire équilibre que la première Eglise s'est très tôt arrêtée et fixée. Le premier jour de la semaine, hebdomadairement, et le jour de la Pâque, annuellement, devinrent les jours par excellence, les jours de prédilection pour l'*anamnèse* du Seigneur ressuscité



et la prise de conscience de l'avènement déjà effectif des temps derniers du Royaume.

Si les indications du chap. 20 du quatrième Evangile ont valeur historique, le principe du jour hebdomadaire chrétien s'origine à l'événement pascal initial. En effet, après les apparitions matinales et vespérales du jour même de la résurrection, il n'y en aurait plus eu d'autres qu'à la huitaine. « Le soir de ce même jour, *le premier de la semaine*,... Jésus vint et se tint au milieu d'eux (v. 19)... *Huit jours après*, les disciples étaient de nouveau réunis... Jésus vint : il se tint au milieu d'eux » (v. 26). Il se peut que l'apparition au bord du lac racontée au chap. 21 soit aussi implicitement envisagée par l'évangéliste comme ayant eu lieu un premier jour de semaine, si l'on tient compte du repas quasi eucharistique mentionné au v. 13, et de la notice du verset suivant : « C'était déjà la troisième fois que Jésus se faisait voir à ses disciples depuis sa résurrection d'entre les morts », qui enchaîne cet épisode aux deux apparitions du chap. 20. C'est aussi sur un premier jour de semaine que tombait cette année-là la fête juive de la Pentecôte; or c'est à cette date que la petite communauté des fidèles de Jésus, réunie vraisemblablement dans le local même où le Maître ressuscité leur était apparu à deux reprises, reçut le don du Saint-Esprit (Act. 1. 13 et 2. 2). Ainsi le lendemain du sabbat se précisait peu à peu, hebdomadairement, comme le jour propre du Kyrios, le jour de sa manifestation attendue au milieu des siens, d'abord sous forme visible, dans les premières semaines après l'événement pascal, ensuite par les signes de puissance de son Saint-Esprit. De premiers en premiers jours des semaines qui se succédaient, de lendemains de sabbat en lendemains de sabbat, la communauté rassemblée attendait la venue de son Seigneur en réponse à l'appel fervent : *Maranatha !* Seigneur, viens ! (1 Cor. 16. 22 et Ap. 22. 20; Did. 10. 6). Apparitions du Ressuscité, dons et signes surnaturels du Saint-Esprit et attente de la parousie jugée imminente, se polarisaient sur le dimanche, sur ce premier jour de la semaine, où l'assemblée se réunissait pour la prière et pour la fraction du pain. La présence et l'assistance du Kyrios sur laquelle on comptait tous les jours jusqu'à l' « épiphanie » finale et définitive (Mat. 28. 20), se concentraient plus particulièrement sur ce « jour seigneurial », qui groupait tous les « saints ». Au reste, ce rassemblement dominical était une anticipation et un signe du rassemblement final des « enfants de Dieu dispersés » (Jn. 11. 52); c'était un témoignage de la vigilance à attendre « le Fils de l'Homme venant avec grande puissance et grande gloire pour rassembler les élus des quatre vents, de l'extrémité de la terre à l'extrémité du ciel » (Mc. 13. 27). C'est en partie par ce caractère essentiellement eschatologique de la synaxe cultuelle des premiers temps de l'Eglise que s'expliquent les réunions nocturnes qu'on a appelées au second siècle *vigiles : stato die ante lucem convenire*, note Pline dans son rapport à Trajan, en 112 au sujet des conventicules chrétiens. La parole du Seigneur : « Vous ne savez pas quand le maître de la maison viendra, si ce sera le soir ou à minuit, ou au chant du coq, ou le matin » (Mc. 13. 35), a accrédité l'idée que la parousie se produirait pendant la nuit. Dans la foi des premières générations il y a donc parallélisme et interférence entre le jour du Seigneur ressuscité, et le jour du Seigneur manifesté, au sens du *iôm Yahveh* des anciens pro-

phètes. L'événement passé et l'événement à venir se superposent et font voir leurs effets merveilleux dans l'enthousiasme charismatique de l'assemblée dominicale.

Les Pères de l'Eglise aiment à rappeler que dans le tableau de la création, au chapitre premier de la Genèse, le premier jour est celui de la lumière, et que dans le plan de la nouvelle création eschatologique, le premier jour de la semaine est celui où la lumière du Christ ressuscité a resplendi sur la vieille création plongée dans les ténèbres de la mort. De plus, chez les Romains, le premier jour de la semaine était appelé *jour du soleil*, nom qu'il a conservé dans diverses langues modernes (*Sonntag*, *Sunday*, etc.). Les chrétiens en ont fait le jour du Soleil nouveau : le Christ, « Soleil levant venu nous visiter d'en-haut » (Luc 1. 78), et « Soleil de justice portant la santé dans ses rayons » (Mal. 4. 2), et avec la guérison la vie éternelle.

Le fait que le premier jour est le signe d'un recommencement complet s'exprime aussi paradoxalement chez les Pères par l'appellation de *huitième jour* qui lui est donnée. Le huitième jour est celui qui succède à la série ancienne et périmée des sept jours de la première création; c'est le jour en quelque sorte hors-série et perpétuel, qui témoigne de l'avènement du temps dernier, de l'âge définitif et éternel.

Le dimanche est donc l'élément fondamental et premier du temps ecclésiastique. Avant qu'il puisse être question d'« année liturgique », c'est la *semaine* qui est l'unité de temps pour l'ancienne Eglise. Rien de plus normal dans la perspective d'une consommation finale imminente. C'est avec le délai croissant de la parousie que l'année prit graduellement de l'importance, et, dans l'année, ce fut uniquement la date de *Pâques* qui s'imposa comme la réplique annuelle de l'hebdomadaire « jour du Seigneur ». Vers l'an 50, quand saint Paul écrit aux Corinthiens, le processus de solennisation de la Pâque a commencé, semble-t-il. « Christ, notre Pâque, a été immolé; ainsi donc *célébrons la fête* non avec le vieux levain, ni avec un levain de malice et de méchanceté, mais avec les pains azymes de la sincérité et de la vérité » (1 Cor. 5. 8). Ces derniers mots soulignent la transposition de la Pâque juive en Pâque christique. Pour les adeptes du Christ, la date pascale annuelle ne pouvait évidemment plus évoquer avant tout l'exode de l'ancien peuple de Dieu, de l'Israël selon la chair et de son *passage* de la servitude sous l'impiété égyptienne à la liberté de servir Yahveh dans la Terre promise. Cette date témoignait d'une réalité toute nouvelle, qui reléguait le fait ancien au rang de type et de prophétie. En Christ, Pâque devenait la réalité du *passage* de ce monde et de ce corps de mort à la vie sainte et immortelle du monde à venir. Chaque dimanche ramenait la participation des croyants à cet événement pascal, de sorte que *chaque dimanche est une Pâque hebdomadaire.* Mais chaque année ramenait au printemps la date précise du grand événement, de sorte que *chaque fête de Pâque est un dimanche « solennel »*, au sens étymologique du terme.

Encore insérés dans l'éon présent et cependant participant réellement à l'éon nouveau de la résurrection, telle est notre situation paradoxale de rachetés de Jésus-Christ. A la différence des croyants de la première alliance,

nous ne sommes plus sous le régime vieilli de la Loi. Nous ne sommes plus en pur état d'attente d'un salut qui n'était qu'annoncé verbalement et signifié dans des événements temporels et des institutions provisoires. Nous ne sommes par conséquent plus astreints à des obligations juridiques nées d'une manière de contrat entre Dieu et nous, et destinées à nous éduquer et nous préparer pour les « temps de rafraîchissement », pour le « temps du rétablissement de toutes choses » (Act. 3. 20-21). Il n'y a donc plus de « jours sacrés » en soi, parce qu'en Christ ressuscité le temps tout entier est « sacré », ce temps dernier qui est là, et qui est une fête continue, un seul et unique « jour du Seigneur ». Les fêtes préfiguratives de l'ancienne alliance, diverses, distinctes et périodiques, débouchent maintenant dans la fête pascale unique et perpétuelle qu'est l'éon nouveau, éclos dans et avec le Christ ressuscité. Nous sommes, à l'état permanent, « ressuscités avec le Christ, et attachés aux choses d'en-haut, où Christ est assis à la droite de Dieu » (Col. 3. 1). Mais étant par ailleurs encore tributaires du temps successif de ce monde-ci, et soumis à la nécessité des œuvres serviles et temporelles pour assurer notre subsistance corporelle, nous ne pouvons pas en faire abstraction : force nous est bien de distinguer et mettre à part quant à nous certains jours, selon un rythme temporel donné d'une part par la nature et ses lois cosmologiques, et fondé d'autre part sur l'histoire du salut en Christ, avec son premier jour de la semaine et son jour anniversaire pascal. Ce ne sont plus des jours intrinsèquement sacrés, mais des jours-témoins, dressés périodiquement dans ce monde finissant comme des signes opérants du monde qui vient et qui a déjà commencé. On peut donc parler du caractère sacramentel de ces « jours du Seigneur » que sont le dimanche et la Pâque. Ils sont les indicatifs d'une réalité invisible mais présente. Dans ce temps terrestre et cosmique qui nous enserre, l'œuvre salutaire du Christ, autrement dit son *passage* dans la mort vers la vie immortelle, qui s'est effectué une fois, à une date déterminable et précise de ce temps, nous est rappelée et rendue présente par le moyen du jour commémoratif ou jour de l'*anamnèse*. C'est en analysant maintenant cette notion de l'*anamnèse*, que nous éluciderons la relation entre l'existence transcendante actuelle de l'éon nouveau et l'évocation intermittente de ce monde, à laquelle nous réduit notre condition de *viatores*, encore en marche dans le déroulement du temps.

Quelle est la portée de l'*anamnêsis* impliquée dans chaque assemblée cultuelle dominicale ? « Dans la pensée biblique, se souvenir est beaucoup plus qu'un effort de mémoire. [1] » Déjà dans l'Ancien Testament le mot hébreu *zâkar* signifie plutôt *évoquer*, en un sens qui détermine certains effets objectifs, que se remémorer d'une manière purement subjective. Dans ses cérémonies liturgiques, Israël se souvient de Yahveh, et par voie de conséquence, lui fait ressouvenir de son alliance et de ses délivrances passées. « Tu m'élèveras un autel de terre sur lequel tu offriras tes holocaustes... dans tous les lieux où *le souvenir de mon nom sera invoqué, j'irai à toi et je te bénirai* » (Ex. 20. 24). « Quand vous irez à la guerre,... vous sonnerez des trompettes d'un son écla-

[1] J.-J. VON ALLMEN, *loc. cit.*

tant, *pour vous rappeler au souvenir de Yahveh votre Dieu, et vous serez délivrés de vos ennemis.* Dans vos jours de joie, dans vos fêtes solennelles, et à l'époque de la nouvelle lune, vous sonnerez des trompettes en offrant vos holocaustes et vos sacrifices d'actions de grâces, *et cela vous servira de mémorial devant votre Dieu* » (Nb. 10. 9-10). Le sens du vocable sémitique est passé dans le Nouveau Testament par l'intermédiaire de la version grecque des LXX, de telle sorte que les termes et locutions désignant le souvenir signifient presque toujours un rappel qui détermine notre attitude et notre action et qui produit un résultat effectif. *Mnêmoneuein* et *mneian poiesthai* sont usités en référence à la prière d'intercession et son efficacité [1]. D'ailleurs, *mnêsthêti*, chez les LXX, figure habituellement dans les psaumes pour désigner la prière; ainsi au Ps. 74 : « Souviens-toi de ton peuple que tu t'es acquis autrefois et que tu as racheté pour en faire la nation qui t'appartient; souviens-toi de cette montagne de Sion dont tu as fait ta demeure » (v. 2). L'anamnèse d'une personne ou d'un événement *rappelle*, au sens fort, c'est-à-dire *appelle de nouveau*, et rend agissants et efficaces la personne ou l'événement en cause. « Par les commémorations cultuelles, le salut des temps passés redevient une réalité actuelle et présente. [2] »

Cette *anamnêsis* au sens fort n'est pas une fiction imaginative et l'objectivation naïve d'une opération psychologique, si, en Christ ressuscité, l'*eschaton* est déjà entré dans notre existence et si nous sommes vraiment faits participants de l'éon nouveau. Sans doute, le Christ, Seigneur de cet éon nouveau, est venu en chair, est mort, est ressuscité *une fois pour toutes*, dans l'*éphapax* historique du plan salutaire de Dieu. Mais la résurrection du Christ crée précisément l'éon dernier, qui, chevauchant dès lors l'éon présent, est exempt des successions temporales de celui-ci. Il est un et indivisible; la présence et l'action du Christ glorifié y sont unitotales. En faisant, dans les cycles périodiques de notre temps humain, la mémoire ou anamnèse de Celui qui est le Seigneur de l'éon dernier supra-temporel et extra-temporel, nous *avons part au Christ hic et nunc*; *nous avons la présence* de Celui qui fut incarné, crucifié et ressuscité. « Jésus-Christ est le même hier, aujourd'hui, et dans tous les temps, *eis tous aiônas* » (Hbr. 13. 8). La notion d'*anamnèse* est connexe à la notion de *participation* : par l'invocation de son Seigneur et l'évocation de ses actes rédempteurs, la communauté christique a réellement part, en pleine misère de ce monde et de ce temps, à la puissance et à l'avènement du Christ ressuscité et à son Royaume éternel (2 Pi. 1. 11, 16). Par l'anamnèse, les croyants *ont part avec* leur Maître (Jn. 13. 8); ils « sont *rendus participants* du Christ » (Hbr. 3. 14).

[1] 1 Th. 1. 2; Rm. 1. 9; Eph. 1. 16; Phm. 4; 2 Ti. 1. 3; Phil. 1. 3.

[2] Nils A. Dahl, *Anamnesis, Mémoire et commémoration dans le christianisme primitif*, p. 72 (« Studia theologica », Lund, 1948). De même, W. Vollborn, dans *Studien zum Zeitverständnis des Alten Testaments* (1951) montre que « la pensée hébraïque tend à actualiser l'événement; le passé comme l'avenir sont ramenés au présent... Les grands faits de l'histoire du peuple de Dieu ne sont pas considérés objectivement, par rapport à leur place respective, mais subjectivement par rapport à la génération présente... Passé et présent sont ainsi actualisés, présents dans l'instant qui est en train d'être vécu et qui prend une importance décisive » (R. Martin-Achard, *Rev. Théol. et Phil.*, 1954, p. 139).

Les choses étant ainsi, il me paraît que l'interprétation du temps biblique si bien défendue par O. Cullmann, pour juste et féconde qu'elle soit dans son ensemble, appelle une légère retouche. Le « temps » du nouvel éon n'est pas rigoureusement identique au temps de l'éon présent, il lui est analogique seulement. « Les apocalypses, y compris celles du Nouveau Testament, décrivent la fin du monde sous la forme d'une progression d'événements rigoureusement temporels... Cette succession ne peut se dérouler que suivant le schéma de la ligne droite continue du temps, et ne saurait s'accorder avec le dualisme du temps et de l'éternité intemporelle. [1] » A cela il faut objecter que toute l'imagerie des apocalypses se situe sur un plan qui n'est pas identique au cadre spatio-temporel de notre monde, et que les notations chronologiques n'y sont certainement pas à prendre au sens obvie de nos mensurations terrestres. L'apparition de l'*eschaton* en Christ ressuscité n'a pas annihilé l'éon ancien ni le temps qui le mesure. On ne peut donc pas dire que l'un succède à l'autre dans la même perspective unilinéaire. Il y a superposition non pas, sans doute, du temps et de l'éternité intemporelle (cela, O. Cullmann l'a définitivement mis en lumière), mais superposition et chevauchement d'un temps qui nous est familier et mesurable, coextensif à notre mode terrestre d'exister, et d'un autre temps dont le rythme et le mouvement sont tout autres, et qu'il nous est impossible d'ajuster mathématiquement au nôtre. A l'encontre d'O. Cullmann, le théologien Boman affirme que le temps n'est ni linéaire ni cyclique, mais rythmique, obéissant à des *tempos* particuliers, à des durées ou des tonalités diverses. « Le temps en effet s'identifie à son contenu; il est défini par la qualité et non par la quantité; il n'est pas observé du dehors, il est vécu du dedans. Il n'a pas de sens en soi, il n'en prend que par rapport au sujet qui l'appréhende concrètement. [2] » Le philosophe Pierre Burgelin écrit ceci : « Si notre vie n'a de sens qu'historique, c'est-à-dire si elle prend toute sa valeur de quelque instant où, en une rencontre solennelle, l'intensité d'une présence illumine notre histoire et la polarise, quelle présence suffirait donc à renouveler ainsi le sens du temps ?... Il ne faudrait pas moins que la présence de l'Eternel lui-même; s'il consent à se manifester comme présent, si nous pouvons le rencontrer dans le temps, tout renouvellement ne devient-il pas concevable ? [3] » Nous savons, nous, que cet Eternel, c'est le Christ seul, lui qui, « ressuscité des morts, ne meurt plus » (Rom. 6. 9). C'est lui seul qui a, comme le dit Kierkegaard, « le pouvoir de transpercer le temps ».

La superposition et l'imbriquement réciproques des deux éons, avec leurs corollaires d'*anamnèse* et de *participation*, justifient théologiquement l'institution du dimanche et de la fête de Pâques. Or, cette double institution est le point d'attache de toute l'année ecclésiastique qui s'est constituée dans la suite. « L'année liturgique est le grand et dramatique développement du

[1] *Christ et le temps*, p. 47.

[2] *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, 1952, cité d'après *Rev. Théol. et Phil.*, 1954, p. 140.

[3] *L'homme et le Temps*, p. 154.

mystère pascal. Elle suit, étape par étape, la vie et les œuvres du Seigneur sur terre, de son *passage* de ce monde à son Père. Elle culmine dans les solennités pascales. [1] » C'est à partir de ce point culminant, c'est de part et d'autre de ce foyer central, que se sont groupés organiquement les divers « temps liturgiques », par développement successif, entre le premier et le sixième siècle.

De ces temps liturgiques, le premier apparu est le *temps pascal*, appelé primitivement *la pentecôte (quinquagesima)*, au sens propre du terme, c'est-à-dire la période de cinquante jours entre la date de Pâques et celle de Pentecôte. C'était un temps de fête, où l'on ne priait que debout et jamais à genoux, un temps où l'Alleluia ne cessait de retentir. Tertullien disait aux païens : « Additionnez toutes vos fêtes, vous n'arriverez pas au cinquantenaire de la pentecôte. [2] » Cette fête unique de sept semaines exprimait concrètement le principe que l'éon nouveau et dernier était déjà commencé, et que les rachetés, déjà « entrés dans la joie de leur Seigneur » (Mat. 25. 21, 23), n'ont plus à distinguer entre jours de fête et jours dits ordinaires. Ce n'est qu'au quatrième siècle que le jeudi de l'*Ascension* fut solennisé; jusqu'alors, on ne le distinguait pas de l'ensemble du cycle glorieux du Christ; à Jérusalem, toutefois, on commémorait plus anciennement le fait de l'Ascension le jour même de Pentecôte.

Lorsque Pâques devint la date par excellence du baptême des catéchumènes, on éprouva le besoin de préparer soigneusement les candidats au *passage* décisif de la mort à ce monde-ci vers la vie du Royaume des cieux, en Christ (cf. Rom. 6. 3-11). La régénération baptismale s'opérait donc au cours du *triduum paschale*, qui unissait en un tout ce qu'on appelait la Pâque de la crucifixion et la Pâque de la résurrection, *pascha staurôsimon* et *pascha anastasimon*. Elle fut précédée d'un temps d'instruction et d'exorcismes, de pénitence et de jeûne, dont la durée fut déterminée approximativement à quarante jours. Dans la typologie biblique, le chiffre 40 a toujours une valeur de renoncement et de pénitence [3], très particulièrement dans le récit du jeûne de Jésus au désert avant son ministère. On eut donc la *Quadragesima*, d'où est dérivé notre mot *Carême*.

La réflexion des théologiens comme les besoins de la piété populaire ont prolongé les lignes plus en arrière encore; puisqu'on faisait l'anamnèse de la mort et de la résurrection du Seigneur, pourquoi ne pas faire aussi l'anamnèse de son apparition dans le monde ? D'autant plus que pour les Grecs la notion d'*incarnation* retenait davantage l'attention et parlait davantage que le message de la croix. Au deuxième siècle déjà, surgit, en Orient, une fête appelée *Théophanie* ou *Epiphanie*, qui célébrait la manifestation ou naissance temporelle du Fils de Dieu à la date du solstice d'hiver, soit au 6 janvier, selon le vieux calendrier égyptien. Au siècle suivant, une fête analogue apparaît en Occident, *dies natalis*, c'est-à-dire *Noël*, fixée au 25 décembre, date du solstice au calendrier julien. Le parallélisme des deux grandes fêtes de Pâques et de la Nativité détermina la formation de l'*Avent*, période de qua-

[1] J. P. Hild, O. S. B., dans *Le huitième jour* (Cah. de la Vie spirituelle), 1947, p. 601.
[2] *De idol.*, 14.
[3] Cf. Gen. 7. 17; Nb. 14. 33-34; Ez. 29. 11-12; Ex. 34. 28; Dt. 9. 9, 18, 25; 1 R. 19. 8; Ez. 4. 6; Jonas 3. 4 ss; Mc. 1. 13; Mat. 4. 2; Luc 4. 1-2.

rante jours à caractère pénitentiel, destinée à préparer les croyants à fêter dignement Noël. L'Avent, qui date du sixième siècle, fut réduit dans la suite de six à quatre semaines. Enfin vers l'an 900, le dimanche de la *Trinité* fut peu à peu introduit immédiatement après celui de Pentecôte, pour conclure et résumer tout le cycle ainsi constitué.

Plutôt que d'une année liturgique, il vaudrait mieux parler d'une demi-année. Car avec la Pentecôte et la Trinité, le cycle christologique est complet, l'anamnèse du Seigneur est à son terme. Les « dimanches après Pentecôte », selon l'appellation romaine, ou « dimanches après la Trinité » dans les calendriers luthérien et anglican, n'ont pas de caractère propre et leur déroulement n'offre rien de pareil au cheminement chronologique et mystique qui conduit du premier dimanche de l'Avent au dimanche de la Trinité. Notre besoin logique et les convenances pratiques n'y trouvent pas leur compte, et l'on rêverait facilement d'une répartition plus rationnelle, qui ferait une place beaucoup plus large au temps après l'Epiphanie, de manière à commémorer longuement et à loisir le ministère de prédication et de guérison du Seigneur. Mais à la réflexion, on ne trouve pas mauvais qu'il y ait deux moitiés bien différentes dans l'année de l'Eglise. La première, strictement jalonnée par des temps et des dimanches clairement caractérisés, nous convainc de notre insertion dans le temps terrestre et nous rappelle que Dieu s'est révélé dans la chronologie de l'histoire, et qu'il nous a sauvés dans *une histoire* qui est son histoire. L'espèce de télescopage ou de contraction qui rapproche Noël et Pâques, séparés par trois mois ou à peine davantage, nous fait saisir mieux le mystère du Christ dans son unité, et nous persuade, au sens de Phil. 2. 5-11, que l'Incarnation et la Rédemption, la crèche et la croix, sont inséparables, et indissolublement liées dans le plan divin. La seconde moitié de l'année sans points de repère autres que des dimanches sans lien « historique » les uns avec les autres, sans enchaînement autre que le temps naturel, nous rappelle que les dates « sacrées » le sont tout en ne l'étant pas, parce que le monde nouveau sans temps et sans date a déjà commencé, dans la foi, et qu'en tout temps comme en toutes choses nous appartenons au Seigneur ressuscité une fois pour toutes et qui ne meurt plus (Rom. 6. 9-10). Cette demi-année en quelque sorte « neutre », sans colorations liturgiques particulières, maintient le salutaire équilibre et l'utile tension entre le temps des hommes et le temps de Dieu, entre le temps de la première création et le temps de la seconde création. Elle nous préserve du danger d'une absolutisation des temps liturgiques qui les ferait censément coïncider avec l'histoire et la chronologie réelles des événements du salut. On courrait ainsi le risque de substituer à l'anamnèse et à la participation une fausse idée de *répétition* des faits du salut, en contradiction manifeste avec l'*ephapax* biblique. Les temps et les fêtes liturgiques ne doivent pas être assimilés à un décalque chronologique rigoureux des grands faits de la révélation évangélique, lesquels sont non-réitérables [1]. Les fêtes ne peuvent être que l'occasion d'une

[1] L'exemple le plus typique de cette erreur est la fixation de l'*Annonciation* au 25 mars, c'est-à-dire neuf mois avant Noël, en raison d'un critère physiologique ! L'usage plus ancien de commémorer l'Annonciation au temps de l'Avent se justifie au contraire pleinement du point de vue théologique.

participation des croyants à la vertu et à la puissance pneumatiques de ces événements du temps révolu de l'Incarnation. Ils sont l'occasion de notre communion au « Christ, notre vie, qui bientôt paraîtra » (Col. 3. 4), étant bien entendu que les grâces diverses que nous vaut l'œuvre du Christ ne sont pas intrinsèquement liées à tels jours pas plus qu'à tels lieux particuliers, comme nous l'avons déjà noté.

On n'a pas voulu prouver ici l'origine divine de l'année liturgique. On s'est borné à montrer que cette institution ecclésiastique a jailli organiquement du fait divin de Pâques. Elle n'est que le déploiement dans le cadre temporel de l'éon présent du mystère pascal qui appartient à l'éon futur. Notre démonstration se limite strictement aux fêtes christologiques. Les anniversaires des saints et martyrs, comme ceux de la Vierge Marie, procèdent d'une tout autre origine et n'entrent pas en ligne de compte au même titre dans l'Eglise évangélique.

Bien qu'on se soit placé ici au point de vue théologique, il ne sera pas inutile, en conclusion, de noter la valeur pédagogique de l'année ecclésiastique. Par ce moyen, l'Eglise peut présenter aux croyants, en un temps donné, tous les éléments de son message évangélique. Elle leur fait vivre personnellement et communautairement, dans l'ordre même où ils se sont succédé, les *gesta Dei*, avec les bénédictions que chacun d'eux contient. La liturgie, notamment les péricopes bibliques et la prédication qui les commentent, sont fixées adéquatement à chaque temps et à chaque fête, et rendent la communauté successivement participante de toutes les richesses du mystère du Christ. Sans ce cycle semi-annuel, les lecteurs et prédicateurs du culte risqueraient de s'en tenir toujours aux aspects de ce mystère qui leur sont le plus sensibles et le plus familiers, en négligeant les autres. L'intégrité et l'objectivité du message évangélique sont ainsi sauvegardées pour le peuple de l'Eglise, contre les préférences subjectives et les limitations personnelles de ses conducteurs spirituels. La liberté de ceux-ci est néanmoins sauvegardée dans la demi-année qui est hors du cycle, et pour laquelle on peut admettre une soumission moins rigoureuse aux péricopes prescrites, et où la prédication peut librement traiter, dimanche après dimanche, des thèmes les plus hétéroclites. Liberté n'est pas absence de règle, et des péricopes sont prévues judicieusement pour cette partie de l'année comme pour l'autre; les officiants ne sauraient, sans montrer de l'outrecuidance, s'en affranchir systématiquement; cependant une certaine souplesse peut être admise, que l'on ne peut tolérer dans les dimanches de l'Avent à la Trinité. L'essentiel est qu'« en toutes choses Dieu soit glorifié par Jésus-Christ » (1 Pi. 4. 11) et que tout dans le culte de l'Eglise concoure à faire « connaître le mystère de Dieu : le Christ, dans lequel sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science » (Col. 2. 3).

Richard Paquier

POUR UN SERVICE DE LA NUIT DE PAQUES

Les paroisses qui désirent remettre en valeur le mystère pascal, qui est au centre de l'Evangile, et les fêtes pascales qui l'expriment, ont à leur disposition l'ordre de service prévu à la page 161 de *L'Office divin*. Cependant cet ordre peut souffrir quelques adaptations et compléments pour des communautés paroissiales encore peu habituées à la vie liturgique, et même pour celles qui en ont quelque expérience, mais qui sont nécessairement dans l'impossibilité de célébrer quotidiennement l'office, où chaque jour suppose le précédent et le suivant. Nous donnons donc ici quelques indications en ce sens et dans ce but, pour la vigile pascale qu'on célébrera à 22 ou 23 heures.

Entrée d'orgue éventuelle : le choral *Christus lag in Todesbanden*, en jeu très doux.

Texte introductif : Voici pourquoi le Père m'aime, dit le Seigneur : c'est parce que je donne ma vie afin de la reprendre. Personne ne me l'ôte, mais je la donne de moi-même. J'ai le pouvoir de la donner, et j'ai le pouvoir de la reprendre (Jean 10. 17-18).

Il est écrit : je frapperai le Berger, et les brebis du troupeau seront dispersées. Mais après que je serai ressuscité, je vous précéderai en Galilée (Marc 14. 27-28).

Psaume 16 ou *Psaume 3*, antiphoné avec l'assemblée.

Lecture : Col. 2. 8-15 ou Job 19. 21 à 20. 5 ou 1 Cor. 15. 42-49.

Psaume 116 ou *Psaume 68 : 1-10, 33-36*, antiphoné avec l'assemblée.

Chant du cantique 203, str. 2 et 4 (sans orgue, ou accompagnement discret).

Le Cantique de Moïse, antiphoné entre l'officiant et l'un des lecteurs, annoncé comme suit :

Le Cantique de Moïse pour la Pâque, soit pour le *passage* de la servitude et de la mort en Egypte à la liberté et à la vie dans la Terre promise :

V. Je chanterai à la gloire du Seigneur Eternel, car il a fait éclater sa puissance.
R. Il a précipité dans la mer le cheval et son cavalier.
V. Le Seigneur Eternel est ma force, à Lui vont mes louanges : Il a été mon Libérateur.
R. C'est Lui qui est mon Dieu : je le glorifierai. Il est le Dieu de nos pères : je le célébrerai.
V. Le Seigneur est le Maître des batailles : son nom est l'Eternel.
R. Ta main droite, ô Eternel, a révélé sa puissance : ta droite, ô Eternel, a écrasé l'ennemi.
V. Par ta majesté souveraine, tu renverses l'adversaire.
R. Tu déchaînes contre lui ton courroux.
V. Qui est semblable à Toi parmi les dieux, ô Eternel ?
Qui est semblable à Toi, qui as la sainteté pour parure ?
R. A Toi qui es redoutable pour celui même qui t'adore, à Toi qui as accompli tant de prodiges ?
V. Tu as guidé par ta miséricorde ce peuple que Tu as délivré.
R. Tu l'as dirigé par ta puissance vers ta demeure sainte.

v. La frayeur et l'angoisse pèsent sur tes ennemis, jusqu'à ce que ton peuple ait *passé*, ô Seigneur.
R. Jusqu'à ce qu'il ait *passé*, le peuple que tu t'es acquis.
v. Tu les conduiras, tu les établiras sur la montagne que Tu leur as donnée en héritage.
R. Dans le lieu dont Tu as fait ta demeure, dans le sanctuaire que tes mains ont préparé, ô Seigneur.
v. L'Eternel a ramené sur ses ennemis les eaux de la mer.
R. Mais son peuple élu a pu *passer* au milieu des flots.
v. Chantez à la gloire de l'Eternel, car il a fait éclater sa puissance.
R. Il a précipité dans la mer le cheval et son cavalier (Exode 15. 1-21).

Lecture : 1 Pierre 3. 18-22 ou Rom. 6. 3-11 ou Rom. 13. 11-14 et 14. 7-9.

Invocation (*Off. div.*, p. 161), conclue par le cant. 146 (*Gloria*), avec orgue plein jeu.
(Variante pour l'Invocation :) O Christ Roi et Seigneur, en ton humanité Tu t'es endormi comme un mortel et Tu as été couché au tombeau comme un pécheur. Mais maintenant Tu te relèves d'entre les morts pour effacer notre condamnation et pour nous arracher à la corruption du tombeau. O Christ, Agneau incorruptible de la Pâque, et Salut de notre monde périssable, gloire à Toi !
(Pendant le *Gloria*, on allume les chandeliers sur ou autour de la Table sainte.)

Grande louange pascale (*Off. div.*, p. 161-163, avec les corrections suivantes :)

P. 162, l. 2 : Qu'avec une parfaite allégresse *le* divin mystère soit célébré.
l. 11 : à cette éclatante lumière *du Christ.*
l. 30-32 : à supprimer.
P. 163, l. 13 : remplacer *jusqu'à ce que paraisse* par ceci : *pour attendre Celui qui doit réapparaître dans sa gloire, Celui qui est l'Etoile du matin...*

Conclusion de la grande louange : *Amen* (N° 107 du Ps. rom.)

Hymne : Chantons du Sauveur la gloire (*Off. chanté*, N° 99)
ou
Le grand combat est terminé (*Off. chanté*, N° 102)
ou
Il ressuscite : au ciel il habite (Ps. rom. N° 205)
ou
Le Christ est ressuscité des morts,
Par sa mort il a vaincu la mort,
A ceux qui sont dans les tombeaux
Le Seigneur a rendu la vie
Alléluia. (Lit. orthodoxe)

Capitule sur le thème de la nouvelle création :
Apoc. 15. 2-4 ou Apoc. 19. 1, 4-9 ou Apoc. 21. 1-5.

Prière (*Off. div.*, p. 163) qu'on peut compléter ou varier comme suit :

O Dieu, par la puissante résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts, Tu nous a délivrés de la domination des ténèbres pour nous introduire dans la clarté de ton Royaume. Sa mort nous a rappelés à la vie : qu'ainsi sa

présence vivante au milieu de nous nous maintienne continuellement dans la paix et la joie parfaite qu'il nous a obtenues par son sacrifice, lui, le Seigneur béni éternellement.
R. Amen.

Dieu tout-puissant qui as ramené d'entre les morts Jésus notre Seigneur, l'Auteur glorieux de notre salut, en lui donnant pleine victoire sur le péché et sur le tombeau, accorde-nous par ton Saint-Esprit le pouvoir de ressusciter avec lui à une vie nouvelle. Qu'ainsi nous triomphions du monde par notre foi victorieuse, et que nous ayons part à la résurrection des justes, au jour final du renouvellement de toutes choses. Nous T'en prions au nom de Celui qui a été mort, et qui est maintenant vivant aux siècles des siècles, Jésus-Christ, Ton Fils bien-aimé.
R. Amen.

A Lui, le Témoin fidèle, le Premier-né de ceux qui sont ressuscités des morts, le Souverain et le Maître des puissants de la terre, à Lui la gloire et la puissance dans les siècles sans fin.
R. Amen (chanté).

Chant : N° 206, str. 1 et 2.

Bénédiction (Off. div., p. 163) et triple Amen chanté.

R. P.

ÉTUDE CRITIQUE

L'ÉCONOMIE DU SALUT

De l'*Initiation théologique*, due au travail d'une équipe de dominicains pour la plupart, sous la direction du R.P. A. M. Henry, et dont les trois premières parties ont paru en 1952 et 1953, la dernière partie, le tome IV, est sortie de presse il y a quelques mois [1]. Nous nous bornerons à signaler l'intérêt des trois premiers volumes, le premier consacré aux sources de la théologie : la Parole de Dieu dans tous les aspects sous lesquels elle nous atteint ; le deuxième traitant de Dieu : Il est, Il crée, Il gouverne ; le troisième contenant la théologie morale : la béatitude et sa quête. Mais, à cause de sa matière : l'économie du salut, nous nous arrêterons quelque peu au tome IV, afin de tenter d'apprécier — très sommairement — la situation de ce volume par rapport au débat œcuménique de notre temps. Disons cependant d'emblée que ce rapport ne peut être qu'indirect, « de surcroît », en raison du titre général, et du but de cet ouvrage : une initiation, qui implique donc la volonté d'être traditionnel, et de s'adresser d'abord et très essentiellement aux séminaristes, aux novices des ordres, aux laïcs catholiques cultivés. Et pourtant, un style simple, renonçant souvent aux termes trop spécialisés, ou les expliquant, un souci de dire l'essentiel, sans cesser, la plupart du temps, de suivre intelligemment saint Thomas, ne fournissent-ils pas déjà un apport appréciable à un dialogue où les mots, dans leur technicité, sont autant de nids de malentendus, et où la connaissance des autres, de l'intérieur, présente de si grandes difficultés ?

Le titre et la préface de ce quatrième tome posent à eux seuls une question : pourquoi faut-il attendre la 2000e page environ de cette Initiation pour aborder

[1] Ed. du Cerf, Paris, 995 p.

la christologie ? La préface s'efforce de répondre à cette question, par des arguments dont le plus fort nous semble justement celui que le préfacier prétend ne pas considérer comme capital : la fidélité au plan de la Somme de saint Thomas. N'attend-on pas cela d'une équipe de dominicains ? Par ailleurs, il est bien vrai qu'une initiation théologique ne vise pas à être un livre de spiritualité, qu'elle fournit une nourriture particulièrement solide et exigeante à l'égard de l'intelligence, et qu'elle se doit d'utiliser les possibilités rationnelles de l'esprit humain, notamment dans un plan d'exposé qui n'est pas forcément celui de l'élaboration. Mais la volonté de tout voir du point de vue de Dieu, jusqu'à parler de Dieu et de l'homme avant de parler du Christ, et ceci parce que « l'économie est seconde et, en quelque manière, accidentelle » (p. 10), paraîtra contestable à ceux qui aiment à souligner l'aspect humain de l'œuvre théologique et à parler de theologia viatorum. Non pas que les auteurs de cette Initiation nient que nous connaissions Dieu — et l'homme — par et dans le Christ, tous leurs chapitres nous en convainquent et le P. Henry l'affirme dans sa préface; c'est du reste ce qui importe. Mais le lecteur, lui, risque, nous le croyons, de garder dans son esprit un schéma théologique plus rationnel que lié étroitement à l'histoire du salut. Nous touchons ici à une différence de vues, concernant moins le point de départ que le but, et l'expression du travail théologique; une différence sous-jacente à tous nos dialogues.

Il y a aussi lieu de signaler une lacune de cette Initiation : l'absence d'un chapitre de pneumatologie (non d'allusions nombreuses au Saint-Esprit). En fait, c'est un des grands domaines que l'Eglise, qui avait perdu son œcuménicité dans les controverses christologiques déjà, a trop peu exploré : tâche de l'avenir, pleine de promesses pour l'unité.

Dans la perspective de l'œcuménisme, et de l'attention qu'il nous invite à fixer sur la tradition et la liturgie, nous relèverons, dans la préface du P. Henry, cette affirmation que la théologie est un tout, et qu'elle parle d'une vie, d'une Parole que l'Eglise, dans le temps et l'espace, vit et exprime de toutes sortes de manières, notamment dans la liturgie et dans l'art. Que la théologie y soit attentive pour être ecclésiale; alors il lui appartiendra d'être, à partir des normes de l'Ecriture, la réflexion qui guide l'Eglise tout entière, jusque dans la manière de construire les sanctuaires.

L'étude de l'économie du salut est répartie en quatre livres : le mystère du Christ (mystère de l'incarnation, vie de Jésus, la rédemption, la geste glorieuse du Christ); Marie et l'Eglise; les sacrements; le retour du Christ.

Pour la christologie, on signalera la précision de l'étude historique et théologique de la doctrine de l'incarnation (des P. Manteau-Bonamy et Henry), une certaine technicité même dans ce domaine où le moindre glissement a, comme on le sait, de si graves conséquences pour toute la pensée de l'Eglise, une technicité qui, ne se bornant pas à utiliser les termes de « personne » et d'« hypostase », par exemple, veut encore en faire saisir le sens et les relations. Mais dans tout cela, un respect de ce mystère, qu'on ne peut approcher — et jamais pénétrer — que dans la perspective du plan de Dieu, de son amour, de notre salut. Une précision servant la théologie sans attenter au mystère, une rigueur latine ouverte sur la christologie orientale, c'est la réussite de ce chapitre, qui manifeste qu'entre deux pôles d'hérésies, on doit maintenir une marge d'expression du mystère, où se complètent en particulier les conciles d'Ephèse et de Chalcédoine. Les chapitres du P. Henry sur la vie terrestre du Christ et sur sa gloire sont très bibliques. Celui qui traite de la rédemption (P. Mellet) nous a semblé quelque peu scolaire dans sa forme. On y voit que

la puissance rédemptrice de la croix constitue un mystère très complexe, dont la diversité plus ou moins cohérente des explications de tous les temps fournit peut-être la meilleure expression. En élire une, en refuser une autre, c'est accepter une dangereuse limitation, comme le montre l'histoire de la tradition. Ce chapitre y échappe-t-il tout à fait ?

Que dire du chapitre de mariologie, de R. Laurentin ? L'étude des passages bibliques relatifs à Marie révèle combien dans ce domaine il importe à tous d'être guidés et enrichis par la Bible. Par contre, le reste du chapitre, exposé très complet de la mariologie romaine, nous laisse bien perplexes devant tout ce qu'on prétend tirer de ce que la révélation nous dit de Marie, et devant le rôle des arguments psychologiques dans le développement de la mariologie. Remarquons cependant qu'un des soucis de l'auteur est de montrer dans Marie l'achèvement d'Israël et le type de l'Eglise. Le développement futur de la mariologie prendra-t-il cette direction d'une manière accusée, comme le suggère l'auteur ? Ce ne pourrait que répondre à l'espérance de ceux qui discernent un dangereux monophysisme dans l'association toujours plus étroite de Marie et du Christ, mais seraient certainement plus enclins à accepter une authentique mariologie biblique.

Le chapitre d'ecclésiologie, du P. Liégé, nous a paru remarquable par la manière très pleine dont il présente le mystère de l'Eglise. Relevons la fécondité théologique et spirituelle de l'expression paulinienne : Corps du Christ, et son rôle central ici. Relevons aussi le dynamisme d'une ecclésiologie qui, après avoir discerné l'Eglise éternelle, telle qu'elle est en Christ, et l'Eglise historique et visible, décrit leur rapport comme une tension eschatologique : l'Eglise terrestre est et devient (est moyen de devenir) l'Eglise céleste. Certes nous ne serons pas d'accord avec tous les développements concernant le ministère de l'Eglise, mais nous serons sensibles à la manière dont ce ministère est décrit en fonction de celui du Christ. Signalons les pages très suggestives sur l'unité de l'Eglise (rapport de la liberté et de l'autorité, de la vérité dans une charité réelle et concrète), sur les degrés de l'appartenance à l'Eglise, sur les rapports entre le laïcat et la hiérarchie, et enfin sur la situation de l'Eglise en face de l'ordre politique (« Nous pensons qu'il n'y a pas de politique d'Eglise, de politique catholique, mais seulement une inspiration catholique » (p. 378)), et au sein de l'histoire et de la civilisation. Ce grand chapitre se prolonge, entre autres, par des réflexions sur l'adaptation de l'Eglise à la situation des hommes d'aujourd'hui, qui n'est plus tant géographique qu'appartenance à un milieu.

Très précieux pour l'œcuménisme, le traité des sacrements (des P. Roguet, Camelot, Grail, Mellet, Henry, Robillard, Gy) se déploie (400 p.) dans la ligne et la lumière du renouveau liturgique et sacramentel de ce temps. On le perçoit dès les premières pages, dans ce souci, conforme à la tradition catéchétique des Pères, de décrire les sacrements dans le contexte vivant de leurs sources bibliques et de leur célébration dans l'Eglise; souci d'élargir à ses vraies dimensions une doctrine que la controverse et l'individualisme avaient rétrécie et déséquilibrée (ainsi, par exemple, le dogme de la transsubstantiation, au centre depuis le XVIe siècle, est remis à sa place seconde de prise de conscience du donné révélé). Certes, les sacrements sont des instruments de la grâce, mais conjointement, et même d'abord, des signes « qui nous représentent toute l'histoire du salut, de sa préfiguration en Israël, jusqu'au retour du Christ... » (p. 418) et, dans l'Eglise, nous font communiquer à la vie rédemptrice du Christ incarné et ressuscité. Centrés donc sur le Christ, ces signes, parmi lesquels se détachent l'eucharistie et le baptême, « résumé de tout le mystère du Christ » (p. 415), s'organisent en une vie riche d'autres sacrements

et de nombreux sacramentaux : la vie liturgique, dans son ampleur, sacerdoce de l'Eglise, louant son Seigneur et le recevant. Les problèmes habituels des controverses sont heureusement élargis (par ex. ceux de l'institution des sacrements par le Christ, de la liberté de l'Eglise à l'égard non de leur institution, mais de leur aménagement pratique et expressif), resitués (la transsubstantiation), précisés et souvent éclaircis (le sacrifice eucharistique, la distinction entre « res » et « sacramentum », le rôle de la foi conjointe et non opposée à l'ex opere operato, le rapport étroit entre la vie personnelle en Christ et la vie sacramentelle de l'Eglise). Certes, il fallait sortir d'un juridisme attaché trop exclusivement aux questions de la validité des sacrements et de ses conditions minimales. Or c'est sous cet aspect-ci, encore durci et faussé, que parfois les protestants connaissent et décrivent le catholicisme romain. Nous aurons donc à lire soigneusement ces chapitres qui, dans leur précision et même leurs renseignements de droit canon, sont résolument christocentriques. C'est très spécialement le cas pour celui qui traite de l'ordre, décrit comme une fonction dans une assemblée tout entière sacerdotale, une manière particulière de participer au sacerdoce du Christ. Le chapitre traitant du mariage est caractéristique d'un souci de dynamisme et de vie. On y trouve, sur la célébration du mariage, la vie charnelle des époux, l'éducation des enfants, la vie du couple et de la famille, d'amples développements de véritable pastorale, pleins d'une charité précieuse dans ce domaine où, sans l'amour, la loi et les principes sont particulièrement cause de sécheresse et de mort.

La dernière partie : le retour du Christ, l'espérance et le jugement, participe des mêmes qualités que la précédente, par exemple dans son effort pour sortir des conceptions trop matérielles et extérieures de la perdition, pour ramener la doctrine du purgatoire aux données très sommaires du dogme sur ce point, pour sortir du juridisme, menaçant ici aussi. Et certes, dans ces domaines, la précision est dangereuse; on en a le sentiment très net, en lisant sur les limbes un paragraphe pourtant assez souple.

On le voit donc, la valeur œcuménique du quatrième tome de cette Initi. - tion réside principalement dans cette volonté de sortir des limites et de la raideur juridique que les controverses imposent à la théologie, pour s'ouvrir à l'ampleur et au dynamisme du plan de Dieu et de l'amour du Christ, mis en relief par le renouveau biblique, liturgique et patristique. En ce sens, ce livre se présente comme une leçon de théologie ferme, mais ouverte, en même temps qu'il nous fournit l'occasion rare de connaître ce contre quoi nous protestons. Le style de cette Initiation, son vocabulaire, reflètent ce dynamisme et cette ouverture, et les passages plus techniques demeurent — c'est l'important — au service de l'expression du mystère, à l'exception d'une ou deux pages peut-être. Et, concrètement, les chapitres de ce solide et souvent rigoureux manuel (largement muni de tables, lexique, bibliographies, schémas) sont parsemés de belles illustrations et s'ouvrent régulièrement, dans des « réflexions et perspectives » plus libres, sur les problèmes des chrétiens de ce temps, et sur les tâches futures de l'Eglise et de sa réflexion.

Si le souci de se dégager de la polémique amène sous la plume des auteurs de l'Initiation théologique des remarques très positives à propos de la théologie orientale, ce dont il faut se réjouir profondément, il n'a pas empêché que sortent de ces mêmes plumes trois ou quatre pages où le protestantisme est pris à partie : au sujet de sa doctrine de l'incarnation, de la présence réelle dans l'eucharistie, et de la pénitence, surtout. Parler du protestantisme dans cette Initiation était peut-être utile, mais pourquoi le faire de telle sorte que les intéressés ne puissent se reconnaître dans cette description superficielle et sans

nuances. Cela nous rappelle les principes œcuméniques d'une critique demeurant dans la stricte limite de la nécessité, et s'efforçant auparavant d'avoir pénétré l'autre position : pas de vérité hors de la charité. Malgré les commodités qu'elle offre à l'exposé, cette habituelle manière de simplifier et durcir la position critiquée pour faire ressortir plus aisément celle qu'on défend, est une solution de paresse d'esprit, et un manque de charité ; à moins qu'elle ne soit — et c'est triste aussi — un moyen nécessaire pour se mettre à l'abri, à l'intérieur de sa propre Eglise, des soupçons des traditionalistes et des intégristes. Ce défaut est commun à tous nos ouvrages, en particulier à nos catéchismes, perpétuant ainsi, par simple souci de facilité, des idées fausses et un fossé plus profond. On peut signaler ici ce vice si fréquent de nos exposés de théologie, parce que la présente Initiation y échappe presque totalement, et qu'elle fournit aux non-romains l'occasion d'en faire autant, en les obligeant à revoir, eux aussi, toute leur polémique traditionnelle, et la théologie qui en est tributaire.

Pierre-Yves Emery, frère de Taizé

TABLE DES MATIÈRES

Volume VIII. Nos 29-32. P. 1-172

Les chiffres en *italiques* désignent le numéro de la revue, les chiffres en caractères romains désignent la page.

ARTICLES DE FOND

ÉTUDE CRITIQUE



Imprimerie Delachaux et Niestlé s. a., Neuchâtel (Suisse)
Printed in Switzerland